Suchen und Finden
Kohelets kritische Reflexionen (*)

I. Suchen und Finden in Israel

"Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan" (Mt 7,7 par. Lk 11,9). Die Bergpredigt hat den Zusammenhang von Suchen und Finden so populär gemacht, daß bis heute manches erfolgreiche Suchen in diesem Horizont vermeintlich seine angemessene Deutung erfährt. Gemeinhin wird das Wort so verstanden, daß in der Anstrengung des Suchens der Erfolg des Findens angelegt sei. Mit dem Sinn des Wortes in der Bergpredigt hat dies nicht viel zu tun. In der Bergpredigt stehen Suchen und Finden wie Anklopfen und Auftun in dezidiert theologischem Kontext. Das vorangestellte Bitten und Geben und die anschließende Deutung in Mt 7,8-11 (par. Lk 11,10-13), die ebenfalls auf das Bitten und Geben bzw. Empfangen abhebt, lenken auch das Suchen und Finden auf das fundamentale Verständnis des Menschen coram Deo. In der Bergpredigt sagt Jesus den Menschen vollmächtig zu, daß Leben coram Deo bittende und begabte Existenz ist, die nichts aus sich selbst heraus sein will und deshalb alles vom himmlischen Vater erwarten darf. Die Einheit von bittender und begabter Existenz wird in der Bergpredigt durch die Zusammengehörigkeit von Suchen und Finden, von Anklopfen und Auftun paradigmatisch verstärkt (1).

Daß das Suchen (בקשׁ pi., דרשׁ, שׁחר) in der Gewißheit des Findens (מצא) unternommen werden darf, hat einen alttestamentlichen Hintergrund (2). Er soll angedeutet werden, soweit er die komplizierte

(*) Grundgedanken zu diesem Thema habe ich am 4. 12. 1997 in der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität in Bonn vorgetragen.

(1) Zur Auslegung von Mt 7,7 im Kontext von V. 7-11 und zur reichen Wirkungsgeschichte des Diktums über das Suchen und Finden vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, (EKK I/1; Neukirchen-Vluyn – Zürich 1985) 382-387.

(2) Die Nachgeschichte zu Mt 7,7 ist bereits in verschiedener Hinsicht untersucht worden; vgl. N. Brox, "Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b; Lk 11,9b", *Orientierung an Jesus* (FS. J. Schmid; [ed. P. Hoffmann] Freiburg 1973) 17-36; K. Koschorke, "'Suchen und Finden' in

Suchbewegung thematisiert, die auf Gott gerichtet ist und damit zu den unabdingbaren Verstehensvoraussetzungen für Kohelet gehört. Eine der selbstverständlichen religiösen Ausdrucksformen des Alten Testaments besteht darin, Gott im Gebet zu suchen (בקשׁ pi., דרשׁ). Dieses Suchen Gottes setzt voraus, daß Gott an bestimmten Orten und unter Beachtung bestimmter ritueller Gepflogenheiten gegenwärtig, also zu finden ist. Diese Grundüberzeugung teilt auch die Weisheit, die sich besonders der Erkennbarkeit Gottes aus den der Welt eingestifteten Ordnungen heraus verpflichtet weiß. Wer mit offenen Augen — vielleicht würden die Weisen eher sagen: mit hörendem Herzen (vgl. 1 Kön 3,9) — durch die Welt geht, dem wird die Welterkenntnis allenthalben transparent für die Gotteserkenntnis sein. Wer hingegen die offenen Augen für die Welt und für Gott verweigert und lieber nur sich selbst sieht wie der Spötter, kann sich die Anstrengung sparen. "Sucht der Spötter Weisheit, ist (da) nichts. Doch (wie) leicht ist Erkenntnis für den Einsichtigen!" (Spr 14,6) Für dieses von Gott her erkenntnisfreundlich gestaltete Suchen und Finden gibt es in der Weisheit viele Zeugnisse, nicht selten formuliert unter Gebrauch der Verben für "suchen" und "finden" (3). Immer ist dabei die Komplementarität des erkenntnisfreundlichen Gottes und des erkenntnissuchenden Menschen vorausgesetzt.

Diese Komplementarität hat Brüche erlebt. Israel hat sie in seinen kanonisierten Schriften diagnostiziert, vor allem in den prophetischen. Was sich darin als vorexilische Prophetie zu erkennen gibt, steht nicht im Zeichen des Suchens und Findens. Das kann

---

der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum", *WuD* 14 (1977) 51-65. Demgegenüber hat die Vorgeschichte im Alten Testament noch keine eingehende Behandlung erfahren. Gute Beobachtungen zum Thema finden sich bei C. Westermann, "Die Begriffe für Suchen und Fragen im Alten Testament", *WuD* 6 (1960) 2-30 (= *Forschung am Alten Testament.* Gesammelte Studien Bd. II [ed. R. Albertz – E. Ruprecht] [München 1974] 162-190). Weitere wichtige Hinweise enthalten die Wörterbuchartikel zu den oben genannten Verben; vgl. zu בקשׁ pi. G. Gerleman, *THAT*, I,333-336; S. Wagner, *TWAT*, I,754-769; zu דרשׁ G. Gerleman – E. Ruprecht, *THAT*, I,460-467; S. Wagner, *TWAT*, II,313-329; zu שׁחר II L. Ruppert, *TWAT*, VII,1222-1226; zu מצא G. Gerleman, *THAT*, I,922-925; S. Wagner, *TWAT*, IV,1043-1063.

(3) Vgl. Spr 3,13; 4,22; 8,9.12.17 ("Die mich [= die Weisheit] suchen [שׁחר], werden mich finden.").35 ("Denn die mich suchen, finden das Leben..."); 10,13; 15,14; 16,20; 18,15; 19,8; 21,21; 24,13-14. Nicht von ungefähr gibt es beim Suchen und Finden zuweilen eine Affinität zur Sprache der Liebe (vgl. Hld 3,1-4; 5,6-8; 8,1).

nicht verwundern. Nach dem Zeugnis der vorexilischen Gerichtsprophetie ist Israels Gottessuche fehlgeleitet und Gott folglich nicht bereit, sich von Israel finden zu lassen. In Hos 5,6 werden Israels erfolglose Suche und Gottes Verweigerung des Findens beim Namen genannt: "Mit ihren Schafen und Rindern gehen sie hin, um JHWH zu suchen (בקשׁ), aber sie finden (ihn) nicht; er hat sich ihnen entzogen (חלא)" (4).

Die in der älteren Weisheit dokumentierte erkenntnisfreundliche Komplementarität von Suchen und Finden gewinnt im prophetischen und prophetennahen Schrifttum erst da Bedeutung, wo Gott nach dem vollstreckten Gericht des Jahres 587/6 sich selbst auf die Suche nach seinem Volk macht bzw. sich von ihm finden lassen will. Die Texte gehören in den Umkreis der Theologie des Deuteronomismus und der werdenden Prophetenbücher des Ezechiel und Jesaja. Nicht ihre Zahl ist beeindruckend, sondern ihr theologisches Gewicht. Die Konvergenz von Gottes Suche in heilvoller Absicht und ernsthafter Suche des Volkes nach Gott hat das Suchen — manchmal komplettiert durch das Finden — zu einem Motiv der spätexilischen und nachexilischen Heilsverheißung werden lassen. Dadurch wird der Hoffnung auf ein heiles, genauer: geheiltes Gottesverhältnis Gestalt gegeben.

(4) Vgl. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1; Göttingen 1983) 73-77, der zu Recht eine Anspielung auf das Suchen und Nicht-Finden im Baalmythos annimmt, welche polemisch abgewandelt worden ist (vgl. 77); Hoseas Gegenentwurf der Gottessuche ist in Hos 6,6 nachzulesen (vgl. H. SIMIAN-YOFRE, *El Desierto de los Dioses.* Teología e Historia en el libro de Oseas [Córdoba 1993] 82. In eine ähnliche Richtung weist das Suchen und Nicht-Finden des Wortes JHWHs in Am 8,11-12. Theologiegeschichtlich ist dieser Text mit seinem Interesse an der Identität von prophetischem Unheilswort und Gotteswort allerdings erst auf dem Hintergrund der deuteronomistischen Theologie verständlich und somit im exilischen Stadium des Amosbuches zu verorten (vgl. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* [ATD 24,2; Göttingen 1995] 119-120). Nachgerade spiegelbildlich verhält sich dazu Ez 22,30 (vgl. 13,5) im Zusammenhang des Wortes 22,23-31, einer Redaktionsschicht des Ezechielbuches zugehörig, die unter anderem das Scheitern prophetischer Fürbitte bedenkt (vgl. dazu H. SPIECKERMANN, "Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament", *Congress Volume Cambridge 1995* [SVT LXVI; Leiden 1997] 281-295, 287-292). Gott sucht einen Mann — doch wohl einen Propheten —, der fürbittend für das Land eintreten könnte, findet aber niemanden. Zeitlich werden die Amos- und die Ezechielstelle nicht weit voneinander entfernt sein. In Spr 1,28 hat die Weisheit aus der Prophetie den drohenden Sprachgestus des Suchens und Nicht-Findens übernommen.

In diesen Zusammenhang gehören die Texte Dtn 4,29-31; Jer 29,13-14; Ez 34,15-16. Die drei Stellen, die vielleicht in der genannten Reihenfolge und — jedenfalls die Deuteronomium- und Jeremiastelle — kaum unabhängig voneinander entstanden sein werden, bedenken in der Komplementarität von Suchen und Finden das Gottesverhältnis Israels neu. In Dtn 4,29-31 sagt "Mose" Israel nach der (natürlich exilischen) Vertreibung aus dem Land einen Neuanfang zu. Israel wird JHWH aus der Zerstreuung unter die Völker heraus (vgl. 4,27) suchen (בקשׁ pi.) und ihn finden, "wenn du ihn mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele suchst (דרשׁ)" (5). Solch liebevolles Suchen ist Umkehr (שׁוב) zu JHWH (vgl. 4,30), der ein barmherziger Gott ist (אל רחום in Anspielung auf Ex 34,6) und deshalb den zugeschworenen Väterbund nicht vergessen wird (vgl. Dtn 4,31) (6).

In Jer 29,13, dem deuteronomistischen Bestand des Kapitels zugehörig (7), wird auf das Suchen von ganzem Herzen und Finden in Dtn 4,29 angespielt, um in Jer 29,14, bekräftigt durch die Gottesspruchformel, eine Interpretation folgen zu lassen, die auf ein vertieftes Verständnis des Findens ausgerichtet ist. Indem das von ganzem Herzen suchende Israel findet, hat Gott sich finden lassen (מצא ni.). Das Passivum divinum weist auf den im Finden tätigen Gott hin, der auch das Umkehren (שׁוב) aus Dtn 4,30 neu macht: zu einer von ihm gewirkten Umkehr von Israels Geschick (שׁוב את־שׁבות). Dies konkretisiert sich in der Sammlung der Verstreuten aus den Völkern und der Rückführung (שׁוב hi.). Israels Suchen und Finden ist nur der Auftakt zu dem großen Fund Gottes, der sein Volk unter den Völkern wiederentdeckt (8).

(5) Dtn 4,29 spielt auf 6,5 an, wobei אהב in 6,5 durch דרשׁ in 4,29 interpretiert wird.

(6) Zur Analyse von 4,29-31 im Kontext von 4,29-35 vgl. D. KNAPP, *Deuteronomium 4.* Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35; Göttingen 1987) 91-106. KNAPP urteilt aufgrund sprachlicher Beobachtungen, daß Dtn 4,29 von Jer 29,13 abhängig sei (92). Demgegenüber scheinen die sogleich vorzutragenden inhaltlichen Argumente für ein genau umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis ein größeres Gewicht zu haben.

(7) Vgl. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn 1981) 14-17. THIEL beurteilt das Abhängigkeitsverhältnis von Dtn 4,29 und Jer 29,13 im oben dargelegten Sinne (vgl. 15).

(8) Jer 29,14 MT hat bis auf die beiden ersten Wörter (ונמצאתי לכם) keine Entsprechung in LXX. Die Vermutung, daß LXX an dieser Stelle ein älteres

Noch einen Schritt weiter geht der Verfasser von Ez 34,15-16 (9). Vom Finden ist hier überhaupt nicht mehr die Rede, sondern allein vom Suchen. Wer sich aber nun auf die Suche macht, ist Gott, der als Hirte zu seiner Herde will. Er will das Verlorene suchen, das Versprengte zurückführen (שׁוב hi. mit הנדחת), das Gebrochene verbinden und das Kranke stärken (vgl. Ez 34,16). Der Gott, der sich im Jeremiabuch finden lassen will, ist im Ezechielbuch selbst zum suchenden Gott geworden, damit Israel sein Heil finden kann.

Von diesen Texten mit ihrer unterschiedlich akzentuierten Bestimmung des Verhältnisses von Suchen und Finden haben Dtn 4 und Jer 29 eine weitere Wirkungsgeschichte entfaltet. In Jes 55,6-9 klingt die Mahnung zu Suche und Umkehr zu dem Gott, der sich finden läßt, dringlich. Daß es die Umkehr zu einem erbarmenden Gott sei (vgl. Dtn 4,30-31), wird mit der heilsamen Ausschließlichkeit göttlicher und menschlicher Gedanken und Wege begründet (vgl. Jer 29,11). Gerade darin zeigt sich, daß "unser Gott" "groß ist im Verzeihen" (לסלוח ירבה) (Jes 55,7) (10).

Textstadium repräsentiert als MT (vgl. jüngst wieder W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* [ICC; Edinburgh 1996] 729-730), ist plausibel. Dafür könnte zusätzlich sprechen, daß die Kenntnis von V. 14 in Ez 34,16 nicht vorausgesetzt ist, sofern überhaupt eine Bekanntheit des einen Textes bei der Abfassung des anderen vorausgesetzt werden darf. J. Lust ("'Gathering and Return' in Jeremiah and Ezekiel", *Le Livre de Jérémie* [BETL LIV; Leuven 1981] 119-142, 122-126) hat mit Nachdruck auf den sprachlich und sachlich undeuteronomistischen Charakter von Jer 29,14 hingewiesen. Zugleich bleibt aber auch festzuhalten, daß die Ergänzung in Jer 29,14 den in 29,10-13 vorgetragenen Gedanken konsequent weiterführt; vgl. ferner die differenzierte Beurteilung der literarischen Abhängigkeitsverhältnisse durch G. Vanoni, "Anspielungen und Zitate innerhalb der hebräischen Bibel. Am Beispiel von Dtn 4,29; Dtn 30,3 und Jer 29,13-14", *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (ed. W. Groß) (BBB 98; Weinheim 1995) 383-397.

(9) Zur literarischen Analyse und literarhistorischen Einschätzung von Ez 34,15 und 34,16 im Kontext von 34 vgl. einerseits F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (fzb 20; Würzburg 1977) 230-286 (vgl. auch Lust, "'Gathering and Return'", 139-140) und andererseits C. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137; Göttingen 1985) 218-222. Demgegenüber macht die "Quellenscheidung" in Ez 34,1-16 durch H. Willmes (*Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34* [BET 19; Frankfurt 1984]; ders., "Differenzierende Prophezeiungen in Ez 34", *Ezekiel and His Book* [BETL LXXIV; Leuven 1986] 248-254) einen stark konstruierten Eindruck.

(10) Jes 55,6-11(13) dürfte zu den Text(zusammenstellung)en gehören, die für ein fortgeschrittenes Stadium des werdenden Deuterojesajabuches als

In eine ganz prominente Position ist das Suchen und Finden in Jes 65,1 eingerückt, weil dadurch das Finale des Jesajabuches in Jes 65–66 eingeleitet wird([11]). Gott konstatiert: "Ich war zu befragen (דרשׁ ni.) für die, die nicht nach mir fragten (שׁאל), ich war zu finden (מצא ni.) für die, die mich nicht suchten (בקשׁ pi.); ich sprach: 'Hier bin ich, hier bin ich' zu einem Volk, das meinen Namen nicht anrief" (65,1). In 65,2 wird dieses Volk als widerspenstig charakterisiert, das auf schlimmen Wegen seinen eigenen Gedanken nachgeht. Die Wirkung von Dtn 4 und Jer 29, jedoch auch die Kenntnis von Jes 55,6-9 sind zu spüren([12]). Jes 65,1-2 als Einleitung des großen Schlußakkords in Jes 65–66 sind im unmittelbaren Kontext wohl als korrigierende Antwort auf die Volksklage in 63,7–64,11 zu verstehen([13]), darüber hinaus aber auch als Abschluß der gesamten Unheils- und Heilsverkündigung im geweiteten Horizont der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. 65,17; 66,22). Zu dieser umfassenden Verheißung gehört auch die Zusage:

Abschluß verfaßt worden sind, eine Komposition, "die den Prolog 40,1-11 auf ihre Weise nachbildet" (R.G. KRATZ, *Kyros im Deuterojesaja-Buch* [FAT 1; Tübingen 1991] 138 A. 528; schon vorher in dieselbe Richtung weisend A. ROFÉ, "How is the Word Fulfilled? Isaiah 55:6-11 within the Theological Debate of Its Time", *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation.* (FS. B. S. Childs [ed. G. M Tucker u. a.] Philadelphia1988) 246-261, 252-256). Auch H.-J. HERMISSON betont die Bedeutung von 55,8-13 für die Konzeption vom schöpferischen JHWH-Wort, die in Prolog und Abschluß des Deuterojesajabuches (vgl. auch 44,24-45,23) die Sicht der gesamten Verkündigung des Buches prägen soll, "Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterojesajas", *Zeichen der Zeit* 44 (1990) 262-268, 267 (= *Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze* [ed. J. Barthel u. a.] [FAT 23; Tübingen 1998] 117-131, 129-130), schreibt den Text aber noch Deuterojesaja zu. Jes 55,6-7 bewertet HERMISSON hingegen als einen Schülertext, der mit eigener Kontur die Verkündigung des Propheten weitersagt ("Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55", *The Book of Isaiah* [ed. J. Vermeylen] [BETL LXXXI; Leuven 1989] 287-312, 294-295 = *Studien*, 132-157, 139-140).

([11]) Zu Jes 65-66 vgl. die unterschiedlich akzentuierenden Analysen von K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* (WMANT 62; Neukirchen-Vluyn 1990) 157-214 und O.H. STECK, "Tritojesaja im Jesajabuch", *The Book of Isaiah*, 361-406, 394-404 = *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203; Berlin 1991) 3-45, 34-44; ders., "Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66", *BN* 38/39 (1987) 103-116 = *Studien*, 217-228.

([12]) Dasselbe gilt für 2 Chr 15,2-4.

([13]) Vgl. M. EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott.* Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21; Tübingen 1998) 266 A. 659.

“Bevor sie rufen, werde ich antworten; noch während sie sprechen, werde ich erhören” (65,24). Das wird später noch einmal wichtig werden.

Werden in Jes 65,1 das Suchen und Finden in die Gerichtsrede eingebunden, so in dem nachexilischen Weisheitstext Spr 2,1-6 in die verheißungsvolle Konvergenz von Weisheitsstreben und Gotteserkenntnis ([14]). Die jüngere Weisheit sagt ausdrücklich, was bereits der älteren Weisheit unzweifelhaft war: daß die Suche nach Weisheit (חכמה, תבונה, בינה) zum Finden von JHWH-Furcht und Gotteserkenntnis führt (יראת יהוה, דעת אלהים). Gott(eserkenntnis) bei der Weisheitssuche zu finden, ist eine Frage der Ernsthaftigkeit der eigenen Suche und der Zuwendung von JHWH, der Erkenntnis gibt (vgl. 2,6). Wer solcherart gezielt und geführt seinen Weg geht, vermag das Ganze (כל) zu erkennen, wie Spr 28,5 in einer bewußt zugespitzten Formulierung feststellt.

Suchen und Finden als Gottes heilsame Bewegung zu seinem verstreuten Volk und Suchen und Finden als Gotteserkenntnis zwischen Bemühen und Geschenk — das ist das theologische Erbe, das aus Prophetie und Weisheit auf Kohelet gekommen ist. Er hat dieses Erbe genau gekannt. Was hat er aus diesem Erbe gemacht?

II. Suchen und kein Finden

Bei Kohelet wird im folgenden vorausgesetzt, daß der Inhalt des mit seinem Namen verbundenen Buches weitgehend von einem Verfasser aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. stammt ([15]).

([14]) Vgl. G. BAUMANN, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien* (FAT 16; Tübingen 1996) 227-231.

([15]) Zur Einführung in das Koheletbuch, zur Forschungsgeschichte und zur gegenwärtigen Forschungslage, verbunden mit Literaturzusammenstellungen, vgl. J.L. CRENSHAW, “Ecclesiastes, Book of”, *ABDic* 2 (1992) 271-280; O. KAISER, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* Bd. 3 (Gütersloh 1994) 83-96; R.G. LEHMANN, “Bibliographie zu Qohelet”, D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin 1989) 290-322; N. LOHFINK, “Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur”, *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (ed. L. Schwienhorst-Schönberger) (BZAW 254; Berlin 1997) 39-121; D. MICHEL, Koheletbuch, *TRE* 19 (1990) 345-356; ders., *Qohelet* (EdF 258; Darmstadt 1988); L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, “Das Buch Kohelet”, E. ZENGER u. a., *Einleitung in das Alte*

Selbstverständlich hat das Koheletbuch auch redaktionelle Gestaltung(en) erfahren (vgl. Koh 1,1; 12,9-14). Es ist wahrscheinlich, daß das Arrangement der Worte Kohelets weitgehend nicht auf ihn selbst, sondern auf einen Schüler(kreis) zurückgeht. Doch diese Fragen dürfen im jetzt interessierenden Zusammenhang in den Hintergrund treten, weil sie die Konturierung des theologischen Profils von Kohelet nur am Rande berühren ([16]). Trotz der Unsicherheit, wie und durch wen die Komposition des Koheletbuches entstanden sein mag, bleibt die Voraussetzung vernünftig, daß das durchgehend erkennbare theologische Profil nicht die Leistung einer Redaktion, sondern eines originellen Denkers ist, dessen Individualität durch jede redigierende Tätigkeit hindurchscheint. Dieses theologische Profil läßt sich in der

---

Testament (Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 1995) 263-270; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, "Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung", *Das Buch Kohelet,* 5-38; R.N. WHYBRAY, *Ecclesiastes* (OTGuides; Sheffield 1989).

([16]) Sowenig zu bezweifeln ist, daß Kohelet in intensiver Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit (auch des Hellenismus) steht, sowenig ist zugleich wahrscheinlich, daß Kohelet andere Positionen, mit denen er sich auseinandersetzen will, in seinen Ausführungen zu Wort kommen läßt, um sie erst anschließend kritisch zu würdigen (sog. Zitatentheorie, vgl. F.J. BACKHAUS, *"Denn Zeit und Zufall trifft sie alle". Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* [BBB 83; Frankfurt 1983] 57-65; MICHEL, *Qohelet*, 21-33; ders., *TRE*, 19,347-348; ders., *Untersuchungen* 1-183; R.N. WHYBRAY, "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes", *Congress Volume Vienna 1980* [SVT XXXII; Leiden 1981] 435-451 u. a.). Die bestehenden Spannungen in Kohelets Werk entspringen wohl nicht einer mit den Gegnern gepflegten diatribisch-dialogischen Auseinandersetzung. Formal ist das monadisch-monologische Denken (nicht zu verwechseln mit einer Apperzeptionsverweigerung gegenüber anderen Positionen!) bei Kohelet eindrücklicher. Wo Kohelet Fremdes aufnimmt, tut er es bewußt, um Spannung im eigenen Sinne zu erzeugen. Weil Ordnung unerkennbar geworden ist, kann es Widerspruchsfreiheit des Denkens nicht mehr geben. Wie sich Kohelets suchendem Blick die Zusammenhänge verweigern, so verweigert er seinen Gedanken die formale und materiale Stimmigkeit. Nur das hat System bei Kohelet, sonst nichts. Die wenig kommunikative Diktion Kohelets fordert vom Rezipienten eine intensive Einarbeitung. Daß Kohelet die Hürden dafür hoch macht, dürfte Absicht sein. Einem Publikum, das den leichten Zugang liebt, hat er nichts zu sagen. Diese Einschätzung ist mit den von F. J. Backhaus vorgetragenen Überlegungen kompatibel ("Widersprüche und Spannungen im Buch Qohelet. Zu einem neueren Versuch, Spannungen und Widersprüche literarkritisch zu lösen", F.J. BACKHAUS *Das Buch Kohelet,* 123-154, 145-150).

gewählten Konstellation von Suchen und Finden wie in einem Brennglas fixieren (17).

Der erste Text, der in diesem Zusammenhang genau zu betrachten ist, nimmt eine Schlüsselfunktion im gesamten Buch wahr: Koh 3,10-15 (18). Die in Koh 1–2 entwickelten Gedanken erfahren hier eine erste Bündelung, welche im folgenden, angereichert durch neue Aspekte, weiterer kritischer Erprobung unterliegt. Es ist kein Zufall, daß diese Bündelung von der Konstellation des Suchens und Findens Gebrauch macht. Ein erstes Studium des Textes mag allerdings den Eindruck hinterlassen, daß die Konstellation des Suchens und Findens an ihn herangetragen zu sein scheint. Man muß diese Konstellation nachgerade suchen; und daß überhaupt vom Finden die Rede sein kann, unterliegt starkem Zweifel. Mag die Ungewißheit im Blick auf die Konstellation des Suchens und Findens eine Widerspiegelung des tiefen Zweifels sein, ob es für den Menschen überhaupt ein lohnendes, nämlich durch Finden belohntes Suchen geben kann?

Dieser Zweifel wird durch den kompositorisch bewußt vorangestellten Text Koh 3,1-9 mit Kohelets eigentümlicher Zeitenlehre wirksam präludiert. Die dort paradigmatisch genannten Tätigkeiten haben jeweils einen Kairos in sich, lassen sich paarweise

(17) Der Konkordanzbefund von Suchen und Finden sieht bei Kohelet folgendermaßen aus: בקש pi. mit Gott als Subjekt 3,15, mit dem Menschen als Subjekt 3,6; 7,25.28.29; 8,17; 12,10; דרש mit dem Menschen als Subjekt 1,13; מצא (Subjekt immer der Mensch) 3,11; 7,14.24.26.27(bis).28(ter).29; 8,17(ter); 9,10.15; 11,1; 12,10. Von den מצא-Belegen sind sieben verneint (3,11; 7,14.28[bis]; 8,17[ter]), neun formal positiv formuliert (7,26.27[bis].28.29; 9,10.15; 11,1; 12,10) und schließlich einer als Frage mit erwarteter negativer Antwort (7,24). Unter den neun formal positiven מצא-Belegen sind allerdings sechs mit höchst negativen bzw. bedenklichen "Funden" (7,26.27[bis].28.29; auch 9,15: der gefundene arme, weise Mann, der die Stadt durch seine Weisheit rettet, dessen aber niemand gedenkt). Sieht man einmal von der redaktionellen Verwendung in 12,10 ab, gibt es ein in aller Ambivalenz inhaltlich positives Finden nur in 9,10 und 11,1. Schon dieser Überblick macht deutlich: Eine natürliche Korrespondenz von Suchen und Finden gibt es bei Kohelet nicht mehr. In 8,17 wird sie ausdrücklich verneint, und in 7,24-29 erscheint der Zusammenhang von Suchen und Finden nur in problematischen Verbindungen.

(18) Zur Auslegung vgl. vor allem die neueren Arbeiten von BACKHAUS, *Zeit und Zufall*, 119-131; A.A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247; Berlin 1997) 228-244; MICHEL, *Untersuchungen*, 57-78; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *"Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2; Freiburg 1994) 100-112.

zuordnen und in eine Reihung bringen. Darin scheint Ordnung auf. Doch diese kairoshafte Ordnung unterscheidet sich beträchtlich von tradierter weisheitlicher Ordnungswahrnehmung. Kairoshaftes Tun, derart in Reih und Glied gebracht, spiegelt Determinismus wider und läßt dem verantwortlich handelnden Menschen keinen Raum. Zudem stehen manche Tätigkeitspaare guter Ordnung geradezu entgegen. Sie lassen eher an Willkür und Sinnlosigkeit denken, obwohl sie hier wie in einem Vexierbild in ein Ordnungsgefüge integriert sind (19). Dazu zählt auch das neunte Tätigkeitspaar in 3,6. Danach gibt es zwar die Zeit des Suchens, nicht aber die Zeit des Findens. Vielmehr ist der Zeit des Suchens die Zeit des Verlierens zugesellt. Das Finden ist weder an dieser noch an einer anderen Stelle der Antithesen ein Tun, dem ein Kairos beschieden wäre. Der suchende Mensch hat bei Kohelet eine Zeit — er kann sich den denkenden Menschen von Bildung wohl nur als suchenden vorstellen. Doch für den findenden Menschen gibt es keine Zeit. Vielmehr folgt der Zeit des Suchens die Zeit des Verlierens. Das Suchen ist nicht die Folge des Verlierens, gleichsam das Zwischenstadium, das zum Finden führt, sondern das Suchen steht in neuer, paradoxer Zuordnung zum Verlieren. Eine neue "Ordnung" hat sich aufgetan, die im Unterschied zur Komplementarität und Finalität von Suchen und Finden das sinnfeindliche Joch von Suchen und Verlieren (in dieser Reihenfolge!) kennt. Erkennbare kairoshafte Ordnung ist zum sinnlosen Fatum geworden. Wenn der Zeit des Suchens die Zeit des Verlierens zugeordnet zu sein scheint, gibt es nichts mehr zu finden, was dem Anspruch sinnvoller Ordnung genügte.

(19) Die ausgesprochen positive Deutung von Koh 3,1-9 durch SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (*Glück*, 87-100) dürfte der Intention des Textes kaum gerecht werden. "Die im Gedicht aufgezählten Zeiten sind also letztlich Metaphern für die *eine* Zeit des menschlichen Lebens insgesamt. Diese Zeit zu ergreifen — dazu ruft Kohelet seine Schüler auf (9,10a). Eine solche Erfahrung echter Gegenwart rührt an die Ewigkeit" (100). Was auch immer "echte" Gegenwart sei: Die im Text genannten Handlungen lassen sich nicht einmal bei großzügiger Betrachtung in ein Positiv-Negativ-Schema bringen. Was macht das Suchen positiv, wenn ihm das Verlieren folgt? Auch Zerreißen und Zusammennähen, Schweigen und Reden entziehen sich der eindeutigen Bewertung, wenn man sich nicht von den Deutungen SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER überzeugen lassen kann. In der Tat will die Handlungsreihe für die Zeit menschlichen Lebens überhaupt stehen, aber eben für die darin erfahrbare Ewigkeitsferne und Undurchschaubarkeit, deren kairoshafter Charakter ein Narrenspiel ist und deshalb die abschließende Frage nach dem Ertrag ohne Chance auf eine positive Antwort läßt.

Auf diesem Hintergrund wird erst die Reichweite des Urteils in 3,11 klar, daß der Mensch nicht finden kann. Die Bilanz in 3,10-15 vollzieht sich in einem Dreischritt, markiert durch ראיתי in 3,10 und durch ידעתי in 3,12 und 3,14.

> [10] Ich sah die Mühe, die Gott den Menschen gegeben hat, daß sie sich damit abmühen. [11] Das Ganze hat er schön gemacht zu seiner Zeit. Auch die Ewigkeit hat er ihnen ins Herz gegeben, ohne daß der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, von Anfang bis Ende herausfinden kann.

Der Bilanz des ersten Schrittes (3,10-11) verweigert Kohelet mit Bedacht den Rang der Erkenntnis. Es handelt sich um eine Erfahrung (ראיתי) und ihre Konfrontation mit autoritativer alttestamentlicher Tradition. Die Erfahrung besteht in der Mühe, mit der sich der Mensch unter den verhängten Zeiten gottgewollt zurechtfinden muß. Diese sinnferne Ordnung erlaubt kein Finden. Sprach die Tradition von guter Schöpfung und Gottebenbildlichkeit des Menschen, redet Kohelet — kaum ohne Kenntnis hellenistischer Philosophie und zugleich mit kritischem Blick auf Gen 1 — von der kairoshaften Schönheit des Ganzen (כל) und von der Ewigkeit im Herzen des Menschen ([20]). Kohelet formuliert damit eine gewichtige theologische Aussage über Größe und Grenze des Menschen. Das Herz ist — zumal nach Auffassung der Weisen — das Organ der Gottesoffenheit im Menschen. Wird es von Gott mit עולם begabt, dann gibt Gott Anteil an sich selbst. Kohelet bringt mit der Ewigkeitsbegabung des Herzens — wenn auch der Formulierung nach zurückhaltender — zum Ausdruck, was die Priesterschrift Gottebenbildlichkeit nennt. Der Sache nach meint Kohelet kaum Geringeres.

Es ist jedoch gerade die Ewigkeitsbegabung des Herzens, die nach Kohelet für den Menschen zu einem Dilemma wird. Der von Gott ausgezeichnete Mensch wird zugleich von Gott auf Distanz gehalten. Der Mensch kann das Werk Gottes "nicht finden" (3,11). Zwar kann er die Welt als Gottes Schöpfung wahrnehmen, doch

([20]) Die in der älteren Forschung anzutreffende Änderung von עלם oder die inhaltlichen Umdeutungsversuche finden in den neueren Arbeiten erfreulicherweise selten ein Echo (vgl. Darstellung und Diskussion bei F. ELLERMEIER, *Qohelet I,1. Untersuchungen zum Buche Qohelet* [Herzberg 1967] 309-322 und die treffende Interpretation von MICHEL, *Untersuchungen*, 61-65). FISCHER, *Skepsis*, 236-239 tritt allerdings wieder für die Konjektur von עלם in עמל ein.

diesem Urteil ist die positive Konkretion entzogen. Bei Kohelet spricht kein Gott ein "gut" oder gar "sehr gut" zu seinen Schöpfungswerken, was der Mensch gerne durch ihm gewährte Einsicht bestätigen würde. Geblieben ist bei diesem skeptischen Weisen die Verblassung der Schöpfung zum Ganzen, das in seinen zahllosen Aspekten kairoshaft Schönheit aufscheinen läßt ([21]). Um ein *καλὸν καγαθὸν* handelt es sich aber gerade nicht. Denn ob und wozu das Ganze gut sein könnte, kann der Mensch "nicht finden". Das Nicht-Finden-Können ist Verweigerung der Erkenntnis des Ganzen als gute Schöpfung — verhängt durch den Gott, der dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gestiftet und ihn damit zur ewig erfolglosen Suche nach dem Sinn des Ganzen bestimmt hat ([22]).

([21]) Die hier vorgetragene Interpretation liegt auf der Linie von W. ZIMMERLI, "Das Buch des Predigers Salomo", H. RINGGREN – W. ZIMMERLI, *Sprüche/Prediger* (ATD 16/1; 3. Aufl. Göttingen 1980) 121-249, 166-168. ZIMMERLI spricht von einer "Dämpfung der Aussage gegenüber 1.Mose 1" (166). Hingegen weist die Auslegung von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (*Glück*, 100-108) in eine andere Richtung. Er will in der Schönheit der Schöpfung "die ontologische Grundlage für die Existenz eines wahren Gutes" erkennen, "in dem Gott sich dem Menschen selbst offenbart" (104). "Hier liegt der Versuch vor, die schöpfungstheologische Aussage von Gen 1, daß alles, was Gott geschaffen hat, gut ist, vor dem Anspruch der Vernunft zu rechtfertigen..." (105). Demgegenüber ist festzustellen, daß Kohelet hier nichts vor hellenistischer Philosophie zu rechtfertigen sucht, sondern allenfalls mit den Mitteln hellenistischer Philosophie autoritative alttestamentliche Tradition kritisiert und von dem beharrlich schweigenden Gott — vielleicht — eine Rechtfertigung erwartet. Schwienhorst-Schönbergers Verweis auf Koh 5,17 (Verhältnis von טוב und יפה) ist richtig, doch hat der Text eine andere Pointe. In Koh 5,17 geht es nicht um die Erkenntnis des Ganzen als gut und schön, sondern um die göttlich gewährte Teil-Erfahrung des Guten. Gutes in dem Ganzen der Mühsal zu erfahren, ist menschenmöglich. Das ist entschieden weniger als das gute Ganze von Gen 1 und auf der Linie des herabgestuften guten Ganzen zum schönen Ganzen von 3,10 — nicht als Erkenntnis, sondern als Erfahrung, die nichts als Mühe macht.

([22]) Aufschlußreich ist die Auseinandersetzung, die Sir 39,12-35 (vor allem V. 16.21.33) implizit mit Koh 3,11 führt (vgl. J. MARBÖCK, "Kohelet und Sirach", *Das Buch Kohelet*, 275-301, 284-291). MARBÖCKS Urteil zum Verhältnis von Kohelet- und Sirach-Text: "Es sind m. E. Umrisse zweier Annäherungen an Fragen um die Antinomien der Schöpfungswirklichkeit, die hier zum Ausdruck kommen: Kohelets Zurückhaltung gegenüber einer argumentierenden Theodizee, sein Verzicht auf die Sprache der traditionellen Doxologie und seine existentielle Anweisung zum kleinen, praktikablen Schritt des Genusses der gewährten Freude, auf der Seite Sirachs ein ständiges, vorsichtiges Tasten nach positiven Möglichkeiten rationalen Verstehens damals offenbar beunruhigender Phänomene der Schöpfungsordnung, nach dem

> [12] Ich erkannte, daß es unter ihnen nichts Gutes gibt, als fröhlich zu sein und (sich?) Gutes zu tun im Leben. [13] Denn auch, daß ein Mensch essen und trinken und Gutes erfahren kann in all seiner Mühsal, (auch) das ist eine Gabe Gottes.

Kohelet, der nach Auskunft des ersten Schrittes seiner Bilanz mit der Schöpfung keine Gotteserkenntnis mehr verbinden kann, tut in den beiden folgenden Schritten Erkenntnisse kund. Die Erkenntnis des zweiten Schrittes (3,12-13) gilt dem Menschen; sie hat es mit dem Guten zu tun, das Kohelet in der Schöpfung Gottes zu erkennen nicht mehr imstande war. Das Gute wird nun zum Erfahrungsgut (ראה טוב, 3,13) des einzelnen Menschen in seinem Leben, konkretisiert in Freude, (Sich?-)Gutes-Tun ([23]), Essen und Trinken, nicht als hedonistische Kompensation verweigerter intellektueller Befriedigung, sondern als Gabe Gottes (מתת אלהים, 3,13), gewährt von demselben Gott, der das Leben zur Mühsal macht (vgl. 3,10.13)([24]). Das Gute ist nicht mehr erkennbare Essenz der Schöpfungsordnung, sondern kontingente existentielle Erfahrung, die ausgekostet sein will, weil sie unter den schillernden und belastenden Gaben Gottes das einzige Gut ist.

> [14] Ich erkannte, daß alles, was Gott tut, für ewig feststeht. Man kann nichts dazutun noch etwas davon wegtun. Und Gott hat es (so) gemacht, damit man sich vor ihm fürchte. [15] Was geschehen ist, das war längst schon. Und was erst geschehen soll, war längst schon. Und Gott sucht das Entschwundene.

Der dritte Schritt der Bilanz (3,14-15) gilt der Erkenntnis, die Kohelet im Blick auf Gott gewonnen hat. Er setzt in 3,14 noch einmal mit dem Ganzen von Gottes Tun ein, das Schöpfung

---

Aufweis ihrer Güte, der in Lob und Bekenntnis mündet" (288-289). Wenn Sirach den um wenige Jahrzehnte von ihm getrennten Kohelet so kritisch verstanden hat, dann wird es schwierig, seine Lehre aus der Distanz von mehr als zwei Jahrtausenden nunmehr allzu positiv zu interpretieren.

([23]) Vgl. die Erörterung des Problems bei F. DELITZSCH, *Hoheslied und Kohelet*, (BC IV,4; Leipzig 1875) 265 und seine Erwägung, daß לעשות טוב elliptisch für לעשות לו טוב (= להיטיב לו) stehen könnte; vgl. auch MICHEL, *Untersuchungen*, 66 A. 167.

([24]) Den anderen Texten, die zum Auskosten der dem Menschen von Gott zugestandenen Teil-Gabe aufrufen, ist kein anderer Ton abzuhören; vgl. Koh 2,24; 3,22; 5,17-19 (Gott gibt Antwort durch die Teil-Erfahrung der Freude im Herzen, während die Anteilgabe der Ewigkeit im Herzen [3,11] stumm bleibt.); 7,14; 8,15-17; 9,7-10.

impliziert, aber mit Bedacht nur als Totalität des Gotteshandelns expliziert wird. Die darin beschlossene Ambivalenz mit negativem Übergewicht ist längst bekannt und wird nun dadurch verstärkt, daß die Ewigkeit zum Charakteristikum des total(itär)en Handelns Gottes wird. Von hierher fällt ein dunkler Schatten auf die Gabe der Ewigkeit im Herzen des Menschen (vgl. 3,11) ([25]). Die Ewigkeit wird zum Signum einer Vollkommenheit (des Handelns) Gottes, die nicht mehr zum Gotteslob, sondern — gottgewollt — zur Gottesfurcht führt (vgl. 3,14). Diese Gottesfurcht ist nicht mehr Anfang der Weisheit (Spr 1,7; 9,10) oder Lebensquelle (Spr 14,27; vgl. 19,23), sondern Weisheit am Ende, furchtsames Leben in der determinierten Totalität göttlichen Wirkens, das Freundliches nur als Intervall der Mühseligkeiten vorsieht.

Kohelet könnte mit dieser Erkenntnis den traurigen Tiefpunkt seiner Bilanz erreicht haben. Es folgt jedoch in Koh 3,15 noch ein kleiner Abschlußsatz aus drei Worten. Er hat es theologisch in sich. Man kann ihn leicht überlesen, zumal er dunkel und vieldeutig ist und die in ihm enthaltene Klimax eher zu verbergen als zu verdeutlichen geneigt zu sein scheint. Doch muß man bei Kohelet in solch unscheinbaren Sätzen theologische Pointen gewärtigen.

Wahrscheinlich trifft dies für Koh 3,15 zu. Noch einmal wird in 3,15b wie in 3,14b betont והאלהים vorangestellt. Dieser Gott sucht (בקשׁ pi.) — offensichtlich nicht ohne Bezug zu dem Urteil in 3,6, daß es für die Menschen in dem Geflecht aus Ordnung, Kairos und Determination auch eine Zeit des Suchens gebe. In 3,6 war in paradoxer Reihenfolge dem Suchen das Verlieren (אבד) zugeordnet worden. Und in 3,11 war bereits das Urteil zu lesen, daß der Mensch bei der zentralen Frage nach dem Werk Gottes "nicht finden" kann. Was mag geschehen, wenn Gott sucht? ([26]) In Ez 34,16 — und dies wird Kohelet gewußt haben – ist Gott derjenige, der das Verlorene (האבדת) sucht ([27]) Daß sich Gott bei Kohelet nicht mehr auf die Suche nach dem Verlorenen macht, kann nicht verwundern. Wie soll Gott dies tun, wenn in den (von ihm selbst?) determinierten Kairoi der

([25]) Auch alle anderen עולם-Belege bei Kohelet haben einen düsteren Ton: 1,4.10; 2,16; 9,6; 12,5.

([26]) בקשׁ mit Gott als Subjekt ist selten und ohne bestimmtes inhaltliches Profil: Jos 22,23; Ri 14,4; 1Sam 13,14; 20,16; Ez 3,18.20; 22,30; 33,8; Ps 119,176; Hi 10,6.

([27]) In Ps 119,176 reagiert der Beter auf die Verheißung in Ez 34,16. Er möchte von Gott wie ein verlorenes Schaf gesucht werden.

Zeiten Suchen und Verlieren zu einer unsinnigen Ordnung geworden sind?

Gott sucht in Koh 3,15 den נרדף. Hier wird das Verstehen schwer([28]) — wohl kaum gegen den Willen des Kohelet. Eine vergleichbare Aussage gibt es weder bei ihm noch im übrigen Alten Testament. Was es aber in der Weisheits- und Gebetstradition gibt, sind Zusage und Aufforderung an die Menschen, Gerechtigkeit (צדקה), Güte (חסד), Gutes (טוב) und Friede (שלום) zum Ziel des

([28]) Eine charakteristische Auswahl von Übersetzungen (und darin beschlossenen Deutungen) mag die Spannweite illustrieren. LXX: *καὶ ὁ θεὸς ζητήσει τὸν διωκόμενον* (diese positive Deutung in großer Nähe zur hebräischen Fassung von Sir 5,3: כי יי מבקש נרדפים (mit MARBÖCK, "Kohelet und Sirach", 278, wird man übersetzen müssen: "denn YHWH sucht die Verfolgten"; anders BACKHAUS, *Zeit und Zufall*, 130-131); Vulgata: Deus instaurat quod abiit; DELITZSCH, *Hoheslied und Kohelet*, 266: "Gott sucht das was verdrängt war auf"; E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (EtB; Paris 1912) 300: "et Dieu recherche ce qui a été chassé"; R. GORDIS, *Koheleth — The Man and His World* (TSJTSA 19; New York 1951; 3. Aufl 1968) 146: "and God always seeks to repeat the past"; ZIMMERLI, *Buch des Predigers*, 163: "und Gott sucht wieder auf, was entschwunden ist(?)"; N. LOHFINK, *Kohelet* (NEB; Würzburg 31986) 33: "und Gott wird das Verjagte wieder suchen"; G. OGDEN, *Qohelet* (Sheffield 1987) 58: "'God requests that it be persued' or 'God requests that we persue (it)'"; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (OTL; London 1988) 92: "and God brings back what has already been pursued"; MICHEL, *Untersuchungen*, 78: entweder "Nur Gott kann das, dem man nachjagt, suchen" oder "Gott sucht das, was flüchtig ist (= die Vergangenheit)"; BACKHAUS, *Zeit und Zufall*, 130: entweder "Und Gott sucht (erfolgreich) nach dem, was (vom Weisen erfolglos) erstrebt wird" oder wahrscheinlicher "Und Gott sucht (immer wieder/unaufhörlich) nach dem (in die Vergangenheit) Entschwundenen (entschwundenen Zeitpunkt)"; C. KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels* (BWANT 132; Stuttgart 1994) 141 deutet: "Es geschieht nichts Neues, weil es Gott so will. Er macht stets die Vergangenheit zur Zukunft, indem er את־נרדף,...= 'das Vergangene', wieder 'hervorsucht'"; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Glück*, 111 deutet: "Aufgrund der Erfahrung der *Vergangenheit* versucht die Weisheit, die *zukünftigen* Folgen eines *gegenwärtigen*Verhaltens zu erkennen. Daraus entsteht ihre Ethik. 3,15b sagt nun, daß nur Gott Vergangenheit und Zukunft suchen, und das heißt hier: aufsuchen kann. Damit liegt einerseits eine theologische oder besser gesagt: religionsphilosophische Explikation des Begriffs der Ewigkeit vor. Die Ewigkeit als Zusammenfall von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann nur gedacht werden, weil Gott das Auseinanderstrebende (das, dem man nachjagt) zusammenhält. Gleichzeitig handelt es sich in 3,15 um eine philosophisch-theologische Grundlegung der Weisheitskritik. Die Weisen behaupten, Vergangenheit und Zukunft zu kennen. Kohelet bestreitet dies"; FISCHER, *Skepsis*, 228: "Denn Gott sucht das Entschwundene".

eigenen Handelns (עשׂה), Suchens (בקשׁ pi.) und Verfolgens (רדף) zu machen (vgl. Spr 21,21; Ps 34,15). Wer so handelt, findet Leben (חיים) und gottnahe Herrlichkeit (כבוד, vgl. Spr 21,21) oder macht sogar die Erfahrung, daß ihm Gutes und Güte (טוב וחסד) lebenslang folgen werden (רדף, vgl. Ps 23,6).

Was sucht Gott in Koh 3,15? Ist der נרדף "das, was verfolgt wird" nichts anderes als das, was Menschen einst verfolgen sollten: die Gerechtigkeit, die Güte, das Gute, den Frieden? Nichts davon kann der Mensch bei Kohelet suchen und finden (29). Allenfalls kann ihm das Gute zur kontingenten Erfahrung werden, zur gottgewährten Teil-Gabe in einem mühseligen Leben. Kann der Mensch diese existenzgründenden und -erhaltenden Güter nicht mehr suchen und finden, weil Gott selber nach ihnen sucht? Ist Gott bei Kohelet nicht mehr derjenige, der das Verlorene verheißungsvoll sucht, sondern derjenige, der das Entschwundene aussichtslos sucht? Der dunkle Satz in Koh 3,15 entzieht sich der klaren Deutung (30). Fürchtet Kohelet den klaren Ausdruck seiner Gotteserkenntnis aus Furcht vor dem Gott, dessen totales Handeln Furcht wirken will (vgl. 3,14) (31)?

(29) Das Nicht-Finden-Können des Menschen wird noch einmal kräftig in 8,15-17 affirmiert. Keines der obengenannten Objekte wird dort genannt. Aber die in 8,12b-14 vorausgehende Texteinheit gibt ein klares Signal: die Unklarheit, wie es Gerechten und Frevlern hienieden ergeht. Das Paradigma macht noch einmal deutlich, daß es für den Weisen nichts Lohnendes zu finden gibt.

(30) Allerdings wird man für eine positive Deutung kaum zureichende Evidenz beibringen können. Die hier favorisierte Auslegung liegt auf der Linie der von H.-P. MÜLLER vorgetragenen Interpretation ("Neige der althebräischen 'Weisheit'", *ZAW* 90 [1978] 238-263, 248-251 = *Mensch — Umwelt — Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels* [Stuttgart 1992] 143-168, 153-156).

(31) MÜLLER, "Neige", 246 = *Mensch*, 151: "Geben und Schaffen eines Gottes, der dem Geschaffenen und Beschenkten fernbleibt, unterliegen offenbar von vornherein einer Ambivalenz, die, wenn der Wert der Wirklichkeit zweifelhaft wird, zum offenen Ausbruch kommt. 'Furcht Gottes', wie sie beiläufig noch gefordert (5,6), als dessen Zweck aus dem determinierenden Handeln Gottes gefolgert (3,14) oder als Normalverhalten vorausgesetzt wird (7,18), ist nun nicht länger die ehrerbietige Aufmerksamkeit gegenüber einer die Weltordnung garantierenden, womöglich freundlich-zugewandten Gottesgestalt, sondern nur noch das auflehnungs- und erwartungslose Sich-Fügen unter eine uneinsehbare Vorherbestimmung, auf die sie allenfalls reagiert (3,14)..." (vgl. ders., "Der 90. Psalm", *ZTK* 81 [1984] 265-285, 276). Positiver, aber doch wohl schon zu positiv FISCHER, *Skepsis*, 244; nach seiner Sicht hat er in 3,11 "mit der *Verborgenheit Gottes*, in V. 12f mit der *Güte Gottes* und

III. Finden im Zeichen vergeblichen Suchens

Nach dem Passus über den suchenden Gott nimmt es zunächst wunder, daß das Finden in Koh 7 überhaupt noch einmal zum Thema wird. Schaut man sich die Stellen an, wird schnell deutlich, daß die Lehre von Koh 3,10-15 nicht in Vergessenheit geraten ist. Bevor nämlich in 7,23-29 das Finden in den Blick kommt, wird in 7,13-14 zunächst noch einmal das Nicht-Finden als bewußte Verweigerung des Findens durch Gott konstatiert.

> 13 Sieh an das Tun Gottes:
> Wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat?
> 14 Am Tage des Glücks sei guter Dinge, und am Tage des Unglücks bedenke:
> Diesen wie jenen hat Gott gemacht,
> damit der Mensch nicht finden kann, was ihm bevorsteht.

Die Begründung in 7,13 ist bitterer als in 3,10-15: "Denn wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat?" (7,13b) ([32]). Gott

---

in V. 14-15 mit der *Allmacht Gottes* die drei Pfeiler ermittelt, die Kohelets Gottesbild bestimmen. Ihnen korrespondieren vom Menschen her die skeptische Begrenzung der Weisheit, das *carpe diem* und die Furcht Gottes. Alle Züge dieses Gottesbildes laufen zusammen in der Majestät Gottes: Sein verborgenes Wirken übersteigt menschlichen Geist, seine Zuteilung des Glücks geschieht aus freien Stücken und sein unveränderliches, unergründliches und doch vollkommenes Werk erweist definitiv seine Allmacht". So abgewogen klingen die kritischen Reflexionen des Kohelet nicht.

([32]) LOHFINK, *Kohelet*, 53-54 und MICHEL, *Untersuchungen*, 111-112 rechnen in Koh 7,11-12 mit einem Zitat aus optimistisch gestimmter weisheitlicher Tradition, welches in 7,13-14 von Kohelet kommentiert wird. So wahrscheinlich die traditionale Prägung von 7,11-12 auch ist, so unwahrscheinlich ist der Charakter von 7,13-14 als kritischem Kommentar. Kohelet äußert sich in 7,13 schneidender, als Michel interpretiert: "es gibt Situationen außerhalb der Verfügungsgewalt des Menschen (= Werk Gottes), die eben krumm sind und die man nicht ändern kann — auch nicht mittels der Weisheit" (111). Ob Kohelet nicht eher das relative Recht auch der in 7,11-12 formulierten weisheitlichen Position einsieht, um sogleich in 7,13-14 seine skeptische Einsicht folgen zu lassen, die mit der vorangehenden Auffassung nicht mehr zu einer weiterführenden, widerspruchsfreien Erkenntnis zu vereinen ist? Wie anstößig Koh 7,13 in den Ohren der Zeitgenossen geklungen haben wird, ist Sir 33(36),14-15 zu entnehmen, einer Bezugnahme auf Koh 7,13-14, die die "Krümmungen" Gottes wegläßt und stattdessen von einem ausbalancierten Verhältnis von Böse und Gut, Leben und Tod, gutem Menschen und Frevler sowie Licht und Finsternis zu reden weiß (vgl. MARBÖCK, "Kohelet und Sirach", 279-281).

bewirkt die Unordnung, die dem Menschen ein Zurechtfinden verwehrt. Die Unordnung ist "Tun Gottes" (7,13a). Da wird nicht nur nicht gefunden, sondern da soll nicht gefunden werden, weil Gott dem Menschen den Blick über den Tag hinaus verstellt. Jeder Tag des Glücks soll genossen werden — im Rahmen des relativierten und zum Teil kräftig umgewerteten Guten, wovon der vorausgehende Text 7,1-12 spricht. Und der Tag des Bösen — ohnehin der Normalfall — soll gleichfalls als Gottes Tun genommen werden. Die durch Gott verursachten "Krümmungen" geben keinen Erkenntnishorizont frei, damit (33) sich der Mensch seiner Begrenzung bewußt bleibt. Der verkrümmte Erkenntnishorizont ist der "Fund", den der Mensch täglich machen kann (34). Von daher steht die in Koh 7,23-29 eröffnete Suchbewegung unter keinem guten Vorzeichen.

23 All dies versuchte ich in Weisheit.
Ich dachte: Ich will weise werden, aber sie blieb ferne von mir.
24 Fern bleibt, was geschieht, und tief, tief — wer könnte es finden!
25 Wiederum richtete ich mein Herz darauf, zu erkennen und zu durchforschen und zu suchen Weisheit und Berechnung
und zu erkennen, ob Unrecht Torheit und Unverstand Tollheit sei.
26 Und ich fand bitterer als den Tod die Frau,
die ein Fangseil ist und ihr Herz ein Netz, Fesseln ihre Hände.
Wer gut vor Gott ist, vermag ihr zu entrinnen. Aber der Sünder wird von ihr gefangen.
27 Siehe, dies habe ich gefunden, [sprach Kohelet, um ein für allemal zu einem Ergebnis zu kommen;]
28 was ich darüber hinaus suchte, fand ich nicht:
Einen Mann habe ich unter tausend gefunden; aber eine Frau habe ich unter all diesen nicht gefunden.
29 Allein — siehe, dieses habe ich gefunden,
daß Gott den Menschen gerade/rechtschaffen gemacht hat, aber sie suchen viele Künste.

Der Eindruck ist nicht vorab von der Hand zu weisen, daß der Abschnitt 7,23-29 im Vollzug der Entstehung des Koheletbuches gewachsen sein könnte. Hier wird unter inhaltlichen und stilistischen

(33) Zum finalen Verständnis von על־דברת vgl. W. GESENIUS – E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, (28. Aufl. Leipzig 1909) §165b; PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, 222.373-374.

(34) Konsequenterweise folgt auf diesen Abschnitt in Koh 7,15-22 die Ethik der "Gekrümmten".

Spannungen sehr viel gesucht und gefunden (35). Man wird jedoch bei der Postulierung literarischen Wachstums Vorsicht walten lassen müssen (36). Es ist fraglich, ob sich im Koheletbuch durch literarische Analyse ein weitgehend widerspruchsfreier Grundbestand der Gedanken Kohelets herausfinden läßt. Man würde damit Kohelets Denken einen systematischen Charakter zuweisen, den es von seinen Voraussetzungen her eigentlich nicht haben kann. Ein Denken, das unter der Prämisse der göttlichen Verweigerung der Erkenntnis steht, kann keine widerspruchsfreie Geschlossenheit erreichen. Im Gegenteil: Ein Charakteristikum dieses Denkens wird eher darin bestehen, daß die gedanklichen Elemente mit zentrifugaler Kraft auseinanderstreben, weil ihnen die ordnende Mitte von Gott versagt wird. Unter diesen Voraussetzungen wird das Argument der inhaltlichen Konsistenz stumpf, und die stilistischen Beobachtungen allein vermögen literarische Scheidungen kaum hinreichend zu begründen.

Was in Koh 7,26 über die Frau gesagt wird, könnte ausreichen, Kohelet den Stempel des Frauenfeinds aufzudrücken (37). Ohne Koh 7,26 beschönigen zu wollen, muß jedoch der weitere und der engere Kontext beachtet werden. Zum weiteren Kontext gehört auf der einen Seite das Lob der Zweisamkeit gegenüber der Einsamkeit in Koh

(35) Das Suchen in 7,25.28 ist ein anderes als das in 7,29. Die Formulierung des Findens in 7,26 ist singulär im Koheletbuch. In 7,27 fällt das "sprach Kohelet" auf, verbunden mit einer redundanten Formulierung in 7,27b, die den Zusammenhang von Finden in 7,27a und Nicht-Finden in 7,28a stört. Die Folge von Nicht-Finden in 7,28a und Finden in 7,28b erzeugen eine gewisse stilistische Unebenheit. In 7,29 wird eine Bilanz gezogen, die nach dem Vorhergehenden überrascht.

(36) Einzig 7,27aα ("sprach Kohelet")b lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit als redaktionelle Erweiterung einstufen, die das Gewicht des Folgenden noch mehr unterstreichen soll.

(37) Zu dem Versuch, durch Zitatentheorie und Anspielung auf das Hohelied Kohelet zum Anwalt der Frauen und Kämpfer gegen misogyne Ansichten zu machen, vgl. N. LOHFINK, "War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh 7,23-8,1a herauszufinden", *La Sagesse de l'Ancien Testament* (ed. M. GILBERT) (BETL LI; 2. Aufl. Leuven 1990) 259-287.417-420; *Kohelet*, 56-59; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Glück*, 173-180. Die gründlichste Analyse stammt von I. RIESENER, "Frauenfeindschaft im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh 7,25-29", *"Jedes Ding hat seine Zeit..."* FS. D. Michel (ed. A.A. DIESEL u. a.) (BZAW 241; Berlin 1996) 194-207. Auch bei ihr steht Kohelet schließlich in einem einigermaßen zeitgemäßen Lichte da.

4,7-12. Auf der anderen Seite ist zu berücksichtigen, daß es in der Kohelet vertrauten Weisheit des Proverbienbuches neben dem Lob der guten Frau reichlich die Warnung vor der bösen und fremden Frau gibt([38]). Die Frau kann in der jüngeren Weisheit von Spr 1–9 ebenso zur Personifikation der Weisheit wie der Torheit dienen([39]). Das Koheletbuch spiegelt in der Unterschiedlichkeit der Texte Koh 4,7-12 und 7,23-29 beide Traditionsstränge wider.

Im engeren Kontext darf nicht unbeachtet bleiben, daß Koh 7,23-29 sich nur unter Berücksichtigung des Vorhergehenden angemessen verstehen lassen. Kohelet, der in 7,23 weise werden will, stößt sofort wieder an die Grenze, die der Leser des Buches bereits genugsam kennt. Der Mensch mit der Ewigkeit im Herzen kann indessen die Weisheitssuche nicht lassen, sooft er auch scheitert. Härter könnte die unerreichbare Ferne der Weisheit mit der erneuten Weisheitssuche nicht aufeinandertreffen als in 7,23-25. Fast klingt es in 7,25 so, als ob nach der erneut angekündigten Weisheitssuche in 7,25a der Anspruch in 7,25b auf ein Minimalprogramm reduziert würde: wenigstens Unrecht als Torheit zu erkennen und Unverstand als Tollheit. Für die Weisen der Tradition wäre dies wegen der unumstrittenen Evidenz des Phänomens kein veritabler Untersuchungsgegenstand gewesen. Der "Fund" der Todesbitterkeit der Frau gehört im Duktus von Koh 7,23-29 zu den Tollheiten der Welt.

Dieser Tollheit fügt sich eine andere hinzu, die leicht übersehen wird. Wenn Kohelet in 7,28 feststellt, daß er bei der Weisheitssuche keine Frau, wohl aber unter tausend einen Mann gefunden habe, dann ist das zwar zunächst eine weitere Affirmation des vernichtenden Urteils über die Frau in 7,26, doch ist es auch ein vernichtendes Urteil über den Mann. Dabei muß alles, was über Gewalttäter und Toren in diesem Buch gesagt worden ist, mitgehört werden. Das Verhältnis 1000 : 1 ist hier wie in Hi 9,3 das Verhältnis des Scheiterns.

In Koh 7,29 wird resümierend etwas Überraschendes gesagt: Gott habe die Menschen ישר "gerade/rechtschaffen" gemacht, doch sie suchen viele Künste. Das positive Urteil über die Menschenschöpfung verwundert. Zwar enthält Kohelet dem Schöpfungswerk des sechsten Tages konsequent wie bei seinem Urteil über das ganze Werk Gottes in 3,11 das Prädikat "gut" vor,

([38]) Vgl. Spr 2,16-19; 5,2-20; 6,24-35; 7,4-27.
([39]) Vgl. Spr 1,20-33; 8–9.

aber ישר zu sein, ist in der Weisheit immerhin eine hohe Auszeichnung([40]). Wie paßt sie zu der generellen Verurteilung von Frau und (mit der bekannten Abstufung) Mann in 7,26-28? Man kann auf den zweiten Teil des abschließenden Urteils in 7,29 verweisen. Gottes gerades Geschöpf sucht mit Vorliebe die krummen Wege. Die "vielen Künste" (חשבנות) ([41]), von denen die Rede ist, können nicht ohne Anspielung auf das zweimalige חשבון (7,25.27) gehört werden, das in diesem Zusammenhang soviel wie "Ergebnis" des Suchens meint, nämlich des Suchens nach Weisheit und Erkenntnis. Der Mensch, das gerade Geschöpf, macht aus seinem eigenen Vorsatz zum חשבון die חשבנות. Endet seine Weisheitssuche in der Suche nach krummen Wegen?

Wollte man hier zu fragen aufhören, hätte man das Fragen zu früh beendet. Wie steht es um ein gerades Geschöpf, das krumme Dinge denkt, wenn im Blick auf Gott vorab in Koh 7,13 gefragt worden ist: "Wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat?" Muß der Mensch nicht geradezu gottgewollt krumm werden? Wer macht in der unergründlichen Tiefe die Frau zur Todesbitterkeit und den verständigen Mann zur absoluten Rarität? Derselbe, der beide gerade erschaffen hat? Oder Gott und Mensch in krummer Koalition?

Man kann hier nur fragen. Die Äußerungen Kohelets ergeben kein stimmiges Ganzes. Nicht, weil verschiedene Hände mit unterschiedlichen Intentionen eine dissonante literarische Einheit geschaffen hätten, sondern weil das Ganze keiner Erkenntnis zugänglich ist und deshalb nur die unvereinbaren Teile zusammengestellt werden können. Das Resultat dieser erneuten Suche nach Weisheit ist jedenfalls offenkundig: Das Suchen zeitigt ein Finden, das keine Erkenntnis bringt, sondern nur die erneute Erkenntnis der Erkenntnisverweigerung. Das Finden bringt nicht weiter, weil es den Menschen auf sich selbst in denkbar negativster Selbsteinschätzung zurückwirft und Gott zwischen krummem und geradem Tun in unerreichbarer Ferne und unergründlicher Tiefe undeutlich werden läßt.

([40]) Vgl. Spr 11,3.6.11; 12,6; 14,9.11; 15,8.19; 16,17 u.ö.; J. HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit* (FAT 7; Tübingen 1995) 37-66.

([41]) Das Wort ist nur noch einmal in 2 Chr 26,15 belegt und bezeichnet dort "kunstvoll erdachte Kriegsmaschinen" (*HALAT*, 347a).

IV. Finden ohne Suchen

Überraschend spricht Kohelet dann doch von einem Finden besonderer Art. Nicht, daß er selbst gefunden hätte. Vielmehr ermuntert er seine Leser zum Vertrauen, daß es ein Finden gebe. In Koh 11,1-6 sind drei Mahnungen mit Begründung versammelt, die den Menschen, dessen Suchen gottgewollt vergeblich bleiben wird, nicht in Passivität und Resignation versinken lassen, sondern zum Handeln auffordern.

1 Laß los dein Brot übers Wasser hin,
denn nach vielen Tagen wirst du es finden.
2 Gib Anteil an sieben oder auch an acht,
denn du weißt nicht, was Böses auf Erden sein wird.
3 Wenn die Wolken voll sind,
schütten sie Regen über die Erde aus.
Und wenn ein Baum fällt im Süden oder im Norden,
am Ort, wohin der Baum fällt, da liegt er.
4 Wer auf den Wind achtet, wird nicht säen,
und wer auf die Wolken schaut, wird nicht ernten.
5 Wie du nicht weißt, was der Weg des Windes ist,
[wie (du nicht kennst) die Gebeine im Leib der Schwangeren,]
so kennst du nicht das Tun Gottes, der das Ganze macht.
6 Am Morgen säe aus deinen Samen,
und am Abend laß deine Hand nicht untätig sein;
denn du weißt nicht, ob dieses glückt oder jenes,
oder ob beides miteinander gut gerät (42).

Das Bild, in das Kohelet seine Mahnung kleidet, ist im Alten Testament singulär und, mit den Augen kühler Vernunft gelesen, die Aufforderung zu einer absurden Tat (43). Wer sein Brot über das

(42) In 11,1-2 sollte man nicht den kausalen Charakter von כי eliminieren (gegen MICHEL, *Untersuchungen*, 207-210 u. a.; vgl. die berechtigte Kritik von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Glück*, 221-222 A. 119, ohne sein Plädoyer für ein adversatives Verständnis ("dennoch") zu teilen. In 11,2 und 11,6 ist כי ohnehin nur kausal zu verstehen. Deshalb ist aber eine semantische Variante in 11,1 von vornherein unwahrscheinlich. Die Absurdität des Satzes gewinnt auch nur Schärfe bei einer Beibehaltung des kausalen Sinnes.

11,5 macht einen inhaltlich überladenen Eindruck. Vielleicht ist 11,5aβ redaktionell hinzugefügt worden. Diese Vermutung ist allerdings sehr unsicher, weil kein offensichtlicher Grund für die Ergänzung genannt werden kann.

(43) Zur Auslegung von 11,1-6 vgl. ZIMMERLI, *Buch des Predigers*, 234-237; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Glück*, 220-224; Zimmerlis von vielen rezipierte Annahme, daß sich 11,1 auf die "gefährdete Unternehmung des Seehandels" (236) bezöge, dürfte der Metapher vom Schicken des Brotes über das Wasser allerdings nicht gerecht werden.

Wasser schickt, handelt mit unkalkulierbarem Risiko. Wenn überhaupt, ist der Finder ein anderer. Und wer Brot über das Wasser sendet, wird keinem Finder Freude bereiten können. Die Optionen der Vernunft verstummen angesichts dieser kühnen Metapher. Doch hier ist nicht Vernunft gefragt, sondern Vertrauen, kein unvernünftiges Vertrauen, sondern gewagtes Vertrauen in Kenntnis der ganz und gar nicht vertrauensfördernden Risikofaktoren.

Das Wort Vertrauen kommt in Koh 11,1-6 nicht vor, aber der Abschnitt ist durch signifikante Bezüge mit Koh 9,1-10 verbunden, dem einzigen Text, in dem bei Kohelet das Wort בטחון "Vertrauen" belegt ist (9,4) ([44]). An dieser Stelle macht der Kontext, der sich mit dem Vorzug der Lebenden vor den Toten befaßt, deutlich, daß Vertrauen bei Kohelet weder ein Eskapismus noch eine Kompensation ist, sondern eine nüchterne Wahrnehmung des geringen Vorsprunges, den das Leben vor dem Tode hat. Im Anschluß an das Sprichwort, daß ein lebender Hund besser sei als ein toter Löwe, wird als Vorsprung der Lebenden vor den Toten konstatiert, daß die Lebenden darum wissen, daß sie sterben müssen, während die Toten gar nichts wissen (vgl. 9,4-5). Genau diese geringe Differenz zwischen Leben und Tod gilt es zu nutzen und zu gestalten. Dem dienen bereits die Mahnungen in 9,7-10, die dem Menschen anraten, "dein Brot" mit Freuden zu essen, "deinen Wein guten Herzens" (= klaren Verstandes und wohlgemut) zu trinken und das Leben "mit der Frau, die du liebst, alle Tage deines flüchtigen Lebens" zu genießen, weil dies "dein Teil" (חלק) und "dein Werk" (מעשׂה) ist, an dem Gott immer schon Gefallen hat (vgl. 9,7-9). Zu diesen Mahnungen gehört schließlich diejenige hinzu, "alles, was deine Hand zu tun findet", mit Willens- und Gestaltungskraft zu tun (vgl. 9,10). Der Mensch wird zur Vollbringung eines — wie

([44]) Zu 9,1-10 vgl. die unterschiedlich akzentuierenden Auslegungen von ZIMMERLI, *Buch des Predigers*, 218-223; LOHFINK, *Kohelet*, 63-71; MICHEL, *Untersuchungen*, 166-183; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Glück*, 196-207. O. LORETZ, "'Frau' und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7,23-8,1 und 9,6-10)", *UF* 23 1991) 245-264, hält 9,7-10 für "das Fragment eines älteren israelitischen Trinklieds" (256). FISCHER, *Skepsis*, 115-148, besonders 137-146, ist ihm in dieser Annahme grundsätzlich gefolgt. Weder in Loretz' noch in Fischers Rekonstruktion hat die These sonderliche Evidenz. Bekanntermaßen arbeitet Kohelet hier mit tradierten Vorstellungen. Sie sind jedoch so sehr von ihm selbst geprägt worden, daß eine Vorlage, wenn sie je existiert hat, nicht mehr erkennbar ist. Darüber hinaus bleibt gegenüber Fischer festzuhalten, daß 9,1-10 die plausiblere Kompositionseinheit ist als 9,1-12.

fragmentarisch auch immer vorzustellenden — Lebenswerkes aufgefordert. In dem geringen Vorsprung des Lebens vor dem Tode ist es geprägt durch beherzte Gestaltung des eigenen Lebens, durch Freude und Tat auf dem Wege zum Tod (vgl. 9,10). Wer angesichts dieses Ziels und des eng bemessenen Raumes die Freude nicht verlieren will, braucht Vertrauen. Vertrauen zur findenden Hand, die nicht gesucht hat, Vertrauen zum kleinen Lebenswerk angesichts des großen, undurchschaubaren Werkes Gottes.

Zu diesen Mahnungen in 9,7-10 steht der Text 11,1-6 in einem engen Verhältnis. Das über das Wasser geschickte Brot ("dein Brot" wie in 9,7) verbildlicht Kühnheit und Wagnis des Vertrauens. Wer finden wird, muß ausdrücklich gesagt werden, weil es der Binnenlogik des Bildes widerspricht: derjenige, der das Brot über das Wasser geschickt hat. Der folgende Vers gibt dem Bild durch die Vermittlung mit einer konkreten Tat allerdings einen aufgeweiteten Deutehorizont. Wer sieben oder auch acht Menschen Anteil gibt an seinem Teil, der behält sein Brot nicht für sich selbst, der ißt nicht nur sein Brot mit Freuden allein, der läßt los, gibt weiter, findet selber, indem er anderen gibt. Der achtet nicht nur auf seinen Teil im Leben, sondern teilt, indem er Anteil gibt (חלק in 9,9 und 11,2). Darin steckt bei Kohelet auch kalkulierte Vorsorge, "denn du weißt nicht, was Böses auf Erden sein wird" (11,2). Doch der Gedanke kluger Vorsorge dominiert nicht. Das Wagnis des Vertrauens, welches das eigene Leben und das anderer umgreift, ist Lebensgestaltung angesichts von Determination, Unabänderlichkeit und Undurchschaubarkeit. Wolken bringen Regen; ein nach Süden oder nach Norden gefallener Baum bleibt liegen, wo er hingefallen ist; wer auf den Wind achtet, sät nicht; wer nach den Wolken schaut, erntet nicht (vgl. 11,3-4). Viermal wird dem Leser in dem kurzen Text eingehämmert: "du weißt nicht" (11,2.5-6). Die Konsequenz, die gezogen wird, klingt nach einem bewußten Dennoch: Am Morgen säen und am Abend die Hand nicht ruhen lassen, ist kein Plädoyer für einen Aktionismus, der die mangelnden Perspektiven verdrängen helfen soll, sondern entspringt dem Wissen um die Ungewißheit des Gelingens (vgl. 11,6b) und zugleich der kühnen Zuversicht, daß die tätige Hand finden wird (vgl. 11,6a mit 9,10a).

Dieses Finden ist nicht die Folge eines Suchens, sondern die Folge der Absage an das Suchen und der Zusage zum Vertrauen in einer Welt, die undurchschaubares Werk Gottes ist (vgl. 11,5). Auf wen sich das Vertrauen gründet, sagt Kohelet nicht. Daß Gott als Grund des Vertrauens nicht genannt wird, kann nicht verwundern.

Welche Evidenz Gottes gäbe es bei Kohelet, die Vertrauen ermuntern oder gar tragen könnte? Daß das Vertrauen ohne einen Gottesbezug wäre, wird man indessen auch nicht folgern dürfen. Immerhin wird in 11,1-6 das Vertrauen nachgerade zur Hoffnung. Ohne Hoffnung kann man kein Brot über das Wasser schicken. Doch ein "Prinzip Hoffnung" hätte dem skeptischen Geist eines Kohelet wohl kaum standgehalten. Er schweigt, wo man nicht wissen kann, und gestaltet das Leben in verstellten Horizonten, nicht resignierend, sondern tätig, in der Hoffnung auf ein Finden, das zwar keine Erkenntnis bringt, wohl aber das eine oder andere Gute als Teil und zum Teilen.

V. Bilanz und Ausblick

Bei Kohelet sind die Dinge aus den Fugen geraten. Nicht einmal Suchen und Finden stehen weiter in einer Korrelation, die wenigstens partiell Ordnung erkennen ließe. Suchen und Finden sind auseinandergefallen. Gott sucht nicht mehr verheißungsvoll das Verlorene, sondern das Entschwundene. Er tut es offenkundig vergeblich. Auch der Mensch sucht, muß suchen, weil er mit dem Gottesanteil der Ewigkeit im Herzen nicht anders kann. Er tut es genauso vergeblich wie Gott selbst. Was der Mensch findet, ist kein Reflex guter Ordnung. Sie ist unerkennbar geworden. Kognitive Evidenz hat allenfalls ihre Abwesenheit. Wo gleichwohl kairoshaft Gutes aufblitzt, ist es kostbare Erfahrung des Augenblicks in der Normalität des Bösen. Das eine wie das andere kommt von dem fernen Gott, ob kontingent oder determiniert — wer weiß! Zwar gehören Gott und das Ganze zusammen, aber nicht mehr das Ganze und das Gute. Die Gottsucher können nicht mehr wie in Spr 28,5 das Ganze erkennen, sondern nur noch das Gute als (An-)Teil genießen. Das ist mehr als gar nichts und nicht viel mehr als nichts. Suchen endet nur noch unverhofft und selten im lohnenden Finden, in der Regel jedoch — gottgewollt — in der aporetischen Undurchschaubarkeit.

Kohelets kritischen Reflexionen ist Gott nahezu entglitten; er ist jedenfalls fremd geworden, fast unpersönlich, mehr Fatum als Vater. Nicht einmal als ferner Schöpfer gewinnt er positive Konturen. Sein vielfach genanntes Werk ist verblaßte Schöpfung, allenfalls schön, doch nicht gut. Die Rede von einem guten Schöpfungswerk will nicht mehr über die Lippen. Es ist eher allenthalben spürbares, hoch ambivalentes Tun des fernen Gottes. Es ist total(itär), versperrt sich

der Einsicht und stellt den Menschen in die gefährlich unausgewogene Spannung zwischen gewirkter Furcht und gewährter Freude. Wer Vertrauen wagt, muß loslassen — über das Wasser hin. Nicht nur ein Stück Brot, sondern in der Metapher des Brotes die Lebensvorsorge. Das Vertrauen kann sich nicht ins Verheißungsvolle entwerfen, sondern wird ins Bodenlose geschickt. Nur so gibt es die Verheißung des Findens. Allein wer konsequent und kühn das Handeln wagt in einer konsequent verdunkelten Welt, kann finden. Zwischen dem hoffnungslosen Suchen und dem unverhofften Finden liegen Welten. Gott hält sie nicht mehr tröstlich zusammen. Der Mensch hat sie in sich selbst als Spannung, die ihn zu zerreißen droht. Und der Gott des Kohelet schaut aus der Himmelsferne zu und schweigt. Der Mensch ist gut beraten, der angesichts des schweigenden Gottes nicht viele Worte macht (vgl. Koh 5,1).

Die Weisheitsschriften, die noch jünger als Kohelet sind, erwähnen seine provozierend skeptische Theologie mit keinem Wort. Das heißt nicht, daß sie nicht bekannt gewesen wäre. Das Gegenteil ist wahrscheinlich. Wenn Jesus Sirach in 6,27-28 zu Beginn des zweiten Jahrhunderts vom Suchen und Finden spricht, tut er es mit hoher intertextueller Transparenz:

> [27] Frage und forsche, suche und finde,
> und wenn du sie (= die Weisheit) ergriffen hast, laß sie nicht los.
> [28] Denn am Ende wirst du finden die Ruhe, die sie verleiht,
> und sie wird sich dir wandeln zur Freude ([45]).

Die beiden Verse lesen sich wie das theologische Kontrastprogramm zu Kohelet. Die Ermunterung zum Fragen und Forschen klingt optimistisch, denn Suchen und Finden gehören zusammen. Was bei intensiver Bemühung gefunden wird, ist nicht Kohelets Büchse der Pandora, sondern die Weisheit. Sie selbst beruhigt den suchenden Menschen und wandelt sich ihm zur Freude, die bei Kohelet nur als unverhoffter und keineswegs durch Gebrauch der Weisheit zu findender Teil das einzige Gut des Menschen in verdunkelten Horizonten war. Jesus Sirach redet ganz im Sinne der traditionellen Weisheit Wort für Wort gegen Kohelet, ohne ihn zu erwähnen.

Ebenso geht Sapientia Salomonis sehenden Auges an Kohelet vorbei und sucht die Nähe sowohl der alten Weisheit als auch der prophetischen Verheißung in Jes 65,24. Hatte diese Gottes

([45]) Übersetzung nach G. SAUER, *Jesus Sirach* (JSHRZ III/5; Gütersloh 1981) 520.

vorauseilende und begleitende Erhörung zum Inhalt und jene die verläßliche Korrespondenz von Suchen und Finden im Bemühen um Erkenntnis, so wird all dies in Weish 6,12-16 zusammengeschaut:

12 Prächtig und unverwelklich ist die Weisheit,
und sie wird leicht von denen geschaut, die sie lieben,
und wird von denen gefunden, die sie suchen.
13 Sie läßt sich (schon) vorher erkennen
und kommt (so) denen, die danach verlangen, zuvor.
14 Wer früh aufsteht ihr entgegen, wird keine Mühe haben;
denn er wird sie vor seinen Türen sitzen finden.
15 Über sie nachsinnen ist nämlich (gleichbedeutend mit) Vollkommenheit der Überlegung,
und wer ihretwegen schlaflos ist, wird bald ohne Sorge sein.
16 Denn sie geht umher und sucht die, die ihrer würdig sind,
und sie erscheint ihnen gern auf offener Straße,
und bei jedem Gedanken stellt sie sich ihnen ([46]).

Die Komplementarität von Suchen und Finden steht im Zeichen der Komplementarität von Lieben und Erkennen. Wo aber Liebe ins Spiel kommt, weicht die Ordnung der Dinge — nicht der Unordnung, sondern einer besseren Ordnung. Der Fund der Erkenntnis eilt dem Suchen liebevoll voraus, weil die Weisheit die Erkenntnissuche der Menschen nicht abwartet, sondern sich selbst auf die Suche nach den Menschen macht, um ihnen mit ihrer Erkenntnis freundlich entgegenzueilen. Hier sind Kohelets kritische Reflexionen ferngerückt und Gottes einladendes Wort vom Suchen und Finden in der Bergpredigt seines Sohnes eigentümlich nahegekommen ([47]).

Universität Hamburg — Hermann SPIECKERMANN
Fachbereich Evangelische Theologie
Sedanstraße 19
D-20146 Hamburg

([46]) Übersetzung nach D. GEORGI, *Weisheit Salomos* (JSHRZ III/4; Gütersloh 1980) 421-422.

([47]) Die in diesem Aufsatz vorgetragene Kohelet-Interpretation verdankt am meisten den Einsichten von H.-P. MÜLLER (außer den schon genannten Beiträgen vgl. "Wie sprach Qohälät von Gott?", *VT* 18 [1968] 507-521; "Der unheimliche Gast", *ZTK* 84 [1987] 440-464 = *Mensch*, 169-193). Deshalb sei ihm als meinem ersten alttestamentlichen Lehrer dieser Beitrag ohne viele Worte in Dankbarkeit gewidmet.

SUMMARY

Seeking and finding is a theological concept which from the time of the exile is found in texts stamped by prophetic influence. It expresses impressively God's saving movement towards his scattered people and the return of the people to its God. Qohelet knew this theological heritage and reflected on it critically in the light of his own presuppositions. Thus he speaks of a seeking that is imposed on man, which is not rewarded by any finding. God makes the finding impossible, doubtless because he himself has (in vain?) become a seeker (cf. Qoh 3,10-15). On the other hand where Qohelet knows of a finding, what is found is a doubtful and depressing gift (cf. 7,23-29). The futility of seeking is reflected in what is found. That Qohelet can finally speak of finding already hints at its particular characteristic. It is finding as rejection of seeking and as affirmation of confidence in a world that is God's unfathomable work. It is a hope of finding that does not indeed bring knowledge but some good as a share to be shared (cf. 11,1-6).

Jeremia 52 — ein Schlüssel zum Jeremiabuch

"Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne". Dies gilt in gleicher Weise auch für die Enden, und ebenso für biblische Bücher. Anfänge und Enden zeigen oft besonders deutlich die Absichten oder Hauptanliegen von Autoren.

Jer 51,64 schließt mit "bis hierher die Worte Jeremias" (1). Dadurch tritt das folgende stark heraus; Jer 52 erscheint wie eine Zufügung nach diesem Schlußsignal. Das mag zum Teil erklären, warum dieser Text wenig Beachtung gefunden hat. Ein anderer Grund dafür liegt darin, daß er weitgehend identisch ist mit 2 Kön 24,18–25,30. Dennoch erweist sich dieses Kapitel Jer 52 mehrfach als ideales Untersuchungsfeld, gerade auch zu manchen Schwerpunkten der aktuellen Diskussion um das Jeremiabuch (2).

Jer 52 ist nämlich unter drei Rücksichten einmalig innerhalb von Jer: I) 2 Kön 24–25 als Parallele ergibt einen externen Bezugspunkt für den Textvergleich H-G, was in diesem Ausmaß für keinen anderen Jer-Text zutrifft. II) Gleichzeitig stellen die Übereinstimmungen von Jer 52 mit 2 Kön 24–25 die längste und engste Beziehung des Jeremiabuches mit dtrG dar, sodaß von daher Aufschlüsse über die Art der dtr Prägung von Jer erwartet werden können. III) Als längste Dublette innerhalb von Jer (Jer 52,4-16 // 39,1-10 H) vermag dieses Schlußkapitel auch exemplarisch die internen Beziehungen im Buch selbst zu erhellen. Unter allen diesen Aspekten ist Jer 52 ein Schlüssel zum Jeremiabuch. Wir wollen die drei Gesichtspunkte der Reihe nach behandeln.

(1) So in der hebräischen Fassung von MT (hinfort: H), während im griechischen Text der LXX (im weiteren: G) das Wort an Baruch in 51,31-35 (// Jer 45 H) vor dem Schlußkapitel Jer 52 steht und sich die entsprechende Wendung am Ende von Jer 28,64 G — verständlicherweise — nicht findet.

(2) Dazu gehören neben der Auseinandersetzung um die Priorität von H oder G bei Jer — siehe dazu die Veröffentlichungen von P.-M. Bogaert, E. Tov, H.-J. Stipp, u.a. — vor allem die Frage nach dem dtr Einfluß auf das Jeremiabuch sowie die vielen internen Wiederholungen (Doppelungen) innerhalb von Jer; für erstere mag nach den Arbeiten von W. Thiel der Sammelband von W. Groß, *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (BBB 98; Weinheim 1995) vertretend stehen, für letztere J.-D. Macchi, "Les doublets dans le livre de Jérémie", *The Book of Jeremiah and its Reception* (Hrsg. A.H.W. Curtis – T. Römer) (BETL 128; Leuven 1997) 119-150 (dort in Anm. 1 auch weitere Lit.).

I. Textvergleiche zu Jer 52

Angesichts der umstrittenen Einschätzung der Traditionen von H und G sind noch bestehende, unabhängige Vergleichspunkte gefragt. Diese haben gegenüber den in der Diskussion häufig angeführten (hypothetischen) Vorlagen den Vorteil, daß sie heute noch überprüft werden können. Bei Jer 52 besitzen wir den glücklichen Fall, daß gleich mehrere solcher paralleler Texte existieren: Jer 39 (// 46 G), 2 Kön 24–25 und 2 Chr 36. Unter ihnen kommt 2 Kön 24–25 eine Sonderstellung zu, weil die Gemeinsamkeiten damit so groß sind, daß literarische Abhängigkeit anzunehmen ist.

1. Die Beziehung von Jer 52 mit 2 Kön 24–25

Diese beiden Texte erfordern einen mehrfachen Vergleich, weil jeweils H und G zu untersuchen sind[3]. Um einen gesicherten Ausgangspunkt zu gewinnen, beginne ich mit dem Vergleich von 2 Kön 24,18–25,30 H und G (= 4 βασ). Beide Textformen sind vom Umfang her annähernd gleich: H enthält einige wenige Wörter mehr (z.B. "aus Libna" in 24,18) sowie den Vers 25,10, von dem G nur die beiden letzten Worte bietet. Umgekehrt hat G zusätzlich in 25,4 ἐξῆλθον und in 25,27 καὶ ἐξήγαγεν αὐτόν. Die inhaltlichen Unterschiede sind gering; sie beschränken sich auf einige Singularformen bei G (in V. 1 für "bauen", V. 6 "reden", V. 7 "schlachten", v. 14 "nehmen"; H hat jeweils Plural) und die Wiedergaben von עבד in V. 8 mit ἑστώς sowie von נכה in V. 21 mit ἔπαισεν. Dazu kommen sechs Transliterationen, beginnend mit Αραβωθ in V. 5 und endend mit σαβαχα in V. 17. Aus all dem folgt, daß 4 βασ eine sehr getreue, weitgehend wörtliche Wiedergabe von 2 Kön 24–25 bietet, dessen Text in den beiden Formen H und G mit hoher Übereinstimmung bezeugt wird.

Der Vergleich von 2 Kön 24–25 mit Jer 52 H und G enthüllt ein langes Plus in 2 Kön 25,22-26, das sich jedoch in anderer, viel ausführlicherer Form in Jer 40–41 findet. Umgekehrt enthält Jer 52

(3) Hilfreich dafür ist R.F. Person, *The Kings-Isaiah and Kings-Jeremiah Recensions* (BZAW 252; Berlin 1997), dessen Rückübersetzung und Synopse (S. 82-90) den Vergleich erleichtert. Doch ist manchmal Vorsicht geboten, wie z.B. bei Nr. 40, wo Nebusaradan nicht in Jer 52,16 G geboten wird. Eine Vorform erschien als: id., "II Kings 24,18-25,30 and Jeremiah 52: A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History", *ZAW* 105 (1993) 174-205.

mehr als 2 Kön den ganzen V. 23, vollständige Sätze in V. 10.11.21 und häufig Satzteile oder einzelne Wörter. Zweimal verwendet Jer 52 Plural: V. 4 ויחנו und V. 7 וילכו (in 2 Kön jeweils Singular). Dreimal finden sich verschiedene Zahlen: Jer 52,12 setzt die Zerstörung Jerusalems auf den zehnten Tag an (in 2 Kön 25,8 ist es der siebte Tag), in V. 22 beträgt die Höhe der Kapitelle in Übereinstimmung mit 1 Kön 7,16 fünf Ellen (gegen drei in 2 Kön 25,17), und in V. 25 läßt Nebusaradan sieben Leute aus der Umgebung des Königs nach Ribla wegführen (und nicht fünf wie in 2 Kön 25,19). Dieser Befund weist 2 Kön 24–25 H mit G einerseits und Jer 52 H mit G anderseits als zwei deutlich getrennte textliche Traditionen aus. Zahlreiche Überschüsse in Jer 52 H werden dabei auch durch G gedeckt([4]).

Trotz dieser grundsätzlichen Nähe zeigt der Vergleich von Jer 52 H und G starke Unterschiede zwischen beiden Textformen. Wie auch sonst in Jer ist G wesentlich kürzer. In G fehlen V. 2-3.15.28-30, weiters die Sätze “und aus der Stadt nahm er” von V. 25 sowie “und es wurde Juda weggeführt von seinem Boden” von V. 27 und viele Satzteile oder Einzelwörter zwischen V. 6 und 34. Zweimal aber ist umgekehrt G länger, nämlich in V. 17 mit “und sie trugen fort” und in V. 22 mit dem letzten Satz ab “acht Granatäpfel ...”. Auch zweimal bietet G verschiedene Zahlen: Die Säulen sind 35 Ellen hoch (V. 21), in Übereinstimmung mit 2 Chr 3,15, doch gegen die Angabe von “18 Ellen” in H und 2 Kön 25,17. Und in V. 31 wird Jojachin([5]) bereits am 24. Tag des zwölften Monats begnadigt, während es in H erst am 25. und in 2 Kön 25,27 gar erst am 27. ist. Diese Differenzen zwischen Jer 52 H und G sind so gravierend, daß mit ihrer Deutung bis zum Ende der noch ausständigen Untersuchungen zuzuwarten ist.

Denkbar wäre, daß Jer 52 G sich einer bereits für 2 Kön 24–25 vorliegenden Übersetzung bedient habe, oder umgekehrt. Der Vergleich von 4 βασ 24–25 mit Jer 52 G spricht jedoch gegen eine sol-

([4]) Hier die Liste der wichtigeren Ausdrücke, die Jer 52 H//G mehr als 2 Kön hat: V. 10 “der König Babels” (auch in V. 11.34) und “auch alle Beamten Judas schlachtete er in Ribla”; V. 11 “und er gab ihn in das Haus der Verwahrung/Mühle bis zum Tag seines Todes”; V. 14 “alle” (Mauern) und “mit” (dem Obersten); V. 19 sechs Bezeichnungen für Tempelgeräte (gegenüber zwei in 2 Kön); V. 20 “und die zwölf bronzenen Rinder darunter”; V. 21 “und die Säulen” sowie den letzten Teil ab “ein Faden ...”; V. 23 ganz und in V. 34 “bis zu seinem Tod”.

([5]) Im Griechischen steht Ιωακιμ, der Name seines Vaters.

che Verwendung: Jer 52,4-8.18-23 ist im Vokabular von seiner Parallele in 4 βασ deutlich unterschieden ([6]). Es zeigt eine Vorliebe für zusammengesetzte Verben ([7]), für Verbalformen (z.B. in V. 31 ἀποικίζω und φυλάσσω), den Plural, das Imperfekt u.a. ([8]). Während 4 βασ 25,9.18 Jerusalem und die beiden Priester Seraja und Zefanja erwähnen, fehlen diese Namen an den entsprechenden Stellen in Jer 52,13.24 G. Auch scheinen die Translitterationen von Jer G eine Spur weniger genau zu sein ([9]). Schließlich zeigt der Vergleich, daß 4 βασ sehr konstant weitgehend wörtlich übersetzt, wohingegen Jer 52 G stark schwankt zwischen präziser Wiedergabe, z.B. in den V. 1.4.9-12.17.26, und eher freier Übersetzung in den anderen Abschnitten. Diese Beobachtungen lassen ausschließen, daß eine der beiden Übersetzungen die andere übernommen hat. Beide zeigen sich als jeweils eigenständige Wiedergaben ihrer hebräischen Vorlagen.

Das Ergebnis dieser Vergleiche läßt sich noch durch Gegenüberstellungen ([10]) klarer fassen: 2 Kön 24–25 H unterscheidet sich von den drei anderen Texten dadurch, daß es zweimal kein Verb aufweist. In 25,4 scheint beim Subjekt "und alle Kriegsmänner" ein Verb wie "hinausgehen" zu fehlen, sodaß der Satz unvollständig bleibt; ebenso fehlt in 25,27 das in den anderen Texten belegte "und er ließ ihn hinausgehen" ([11]). Weitere Unterschiede sind weniger bedeutsam ([12]).

([6]) In der Regel enthält Jer G die selteneren Wörter, z.B. in 52,4 περιχαρακόω für חנה, oder in V. 7 διακόπτω zur Wiedergabe von בקע.

([7]) So in V. 4 περιοικοδομέω und in V. 8 καταδίωκω (doch umgekehrt in V. 26 ἄγειν).

([8]) Tendenz zum Plural z.B. in V. 22 ἐπ' αὐτοῖς oder in V. 25 τῶν δυναμέων, zum Imperfekt anstelle des Aoristes in V. 31 ἐγένετο, V. 34 ἐδίδετο, zum Auslassen des Artikels bei "Monat" in V. 4 und "König" in V. 9, zu Endungen auf -ε für die 3. Person Singular (V. 4 ἦλθε, V. 10 ἔσφαξε, ...).

([9]) Jer 52,31 gibt אויל מרדך mit Ουλαιμαραδαχ wieder (in 4 βασ 25,27 steht dafür Ευιλμαρωδαχ). Die Nuance ist bei Jer 52,27 noch subtiler: Für חמת bietet Jer G Εμαθ und 4 βασ 25,21 Αιμαθ.

([10]) Dabei nehme ich jeweils einen Text und stelle ihn den drei anderen gegenüber, sodaß der je eigene Charakter deutlicher hervortritt.

([11]) Das dürfte mit ein Grund sein, daß etwa Gray und Cogan/Tadmor Jer 52 als besser erhalten ansehen und mehrfach danach korrigieren: J. GRAY, *I&2 Kings*. A Commentary. Third, Fully Revised, Edition (OTL; London 1977) 762-763, 768; M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings* (AB 11; New York 1988) 321.

([12]) Bei 2 Kön 25,6 ist das letzte Verb und bei V. 7 das erste im Singular; in V. 8 findet sich עבד, wo die anderen eine Form von "stehen" haben; in V. 13 steht vor dem "Haus Jahwes" keine Präposition.

4 βασ 24–25 zeigt etwas größere Divergenzen, insofern 25,10 fehlt und auch einige Ausdrücke in 24,18; 25,1.9.15 gegenüber den drei anderen Texten. Inhaltliche Verschiedenheiten sind gering ([13]).

Die Gegenüberstellung von Jer 52 H mit seinen Paralleltexten enthüllt vor allem das große Plus in V. 28-30 mit den Informationen über die drei Wegführungen, sowie einige zusätzliche Wörter in V. 6-9.15-19. Andere Unterschiede sind wenige und rein grammatikalischer oder orthographischer Natur ([14]).

Jer 52 G ist kürzer als die drei anderen Texte. Es fehlen die Verse 2-3.15, weiters in V. 20 "alle diese Geräte" ([15]), in V. 24 die beiden Namen der Priester, in V. 25 der erste Satz, in V. 27 "und tötete sie" sowie der letzte Satz "und er führte Juda fort von seinem Boden" und in V. 34 "alle Tage seines Lebens". Darüberhinaus unterscheidet sich Jer 52 G vielfach inhaltlich von den Paralleltexten: In 52,6 wird חזק mit στερέω übersetzt. 52,7 erklärt den hebräischen Dual החמתים mit "zwischen der Mauer und der Vormauer". Bei 52,8 steht anstelle von "Steppen (Jerichos)" und "Heer" "jenseits" und "seine Diener". V. 16 bietet singulär "und die Übrigen des Volkes" (sonst: "und von den Armen des Landes"; doch könnte die Wendung aus dem in G fehlenden V. 15 stammen). 52,17 hat gegen Ende zusätzlich "und führten fort". Die meisten Differenzen finden sich in V. 18-22 beim Inventar des Tempels ([16]). In 52,25 wird מראי "von denen, die sehen" als ὀνομαστοὺς "berühmte" wiedergegeben und "Heere" im Plural. Schließlich datiert V. 31 die Freilassung Jojachins im 12. Monat auf den 24. (anstelle des 25. oder 27.).

Aus diesen Gegenüberstellungen ergibt sich mehreres: a) Von allen vier Texten erscheint 2 Kön 24–25 H am besten bezeugt; es weist die wenigsten Unterschiede auf, ist gelegentlich (im Falle der beiden fehlenden Verben) jedoch sehr knapp in der Formulierung.

([13]) Zu ihnen zählen der Singular bei 'bauen' in 25,1, in V. 18 υἱὸν anstelle von 'Priester', in V. 21 die Wiedergabe von נכה mit παίζω, sowie, daß zweimal (in 25,19.30) die Präposition מן nicht übersetzt ist.

([14]) Der Plural משפטים in V. 9, der fehlende Artikel beim Ketib in V. 32, die Wortstellung in V. 33 ab לחם; weiters die Schreibung נבוכדראצר in Übereinstimmung mit dem Gebrauch in Jer 21–25 und Jer 29,21 bis 51,34, gegen נבוכדנאצר im Rest der Bibel.

([15]) F. Luciani, "Il problema testuale di Ger 52,20b", *RivBib* 42 (1994) 78, rechnet mit einer Glosse in Jer 52 H, muß aber eine nachträgliche Erweiterung mit dieser Fügung in 2 Kön annehmen.

([16]) Ich übergehe dies hier wegen seiner Komplexität. Siehe dazu unten in Teil II den Abschnitt 2.

b) Seine Übersetzung 4 βασ 24–25 stimmt inhaltlich und umfangmäßig weitgehend damit überein. Allerdings läßt sich eine Tendenz zu Verkürzung feststellen. c) Jer 52 H zeigt deutlich Erweiterungen, deckt sich aber in den gemeinsamen Teilen sehr genau mit den Texten 2 Kön 24–25 H und G. d) Sowohl vom Umfang als auch vom Inhalt her weicht Jer 52 G am meisten von den anderen Texten ab. In gut 20 Fällen ist seine Lesart isoliert gegen alle anderen. Bevor aus diesem Zwischenresultat weitere Schlüsse gezogen werden, sind noch andere Texte über den Fall Jerusalems zu untersuchen.

2. Vergleich mit weiteren ähnlichen Texten

Der Fall Jerusalems und des Tempels war ein so einschneidendes Ereignis, daß er mit einer gewissen erzählerischen Länge nicht nur in 2 Kön 24–25 und Jer 52, sondern zusätzlich noch in zwei weiteren Texten berichtet wird: Jer 39 H (mit seiner Entsprechung in 46 G) und 2 Chr 36. Diese sind auch zu befragen, um klarer die schwierigen Textverhältnisse zu sehen.

Bereits in Jer 39 H erfahren die Leser des Buches den Untergang Jerusalems. 39,1-10 berühren sich trotz ihres eigenen Charakters ([17]) so eng mit 52,4-16, daß mit literarischer Abhängigkeit zu rechnen ist. Dabei unterstützt Jer 39 mehrfach 52 H gerade an jenen Stellen, wo letzterer Text alleine gegen die drei anderen steht: 39,2 “im vierten Monat”, V. 4 “flohen sie” und “aus der Stadt”, V. 5 mit dem Namen Zidkija und “im Land Hamat”, V. 10 mit dem Namen Nebusaradan. Dazu belegen 39,5-6 in Übereinstimmung mit Jer 52 H und G den Singular bei “(Gericht) sprechen” und “schlachten” sowie die Zusätze “der König von Babel” und “auch alle Vornehmen Judas schlachtete er” von 52,9-10. Auch das nur in 2 Kön 25,4 H fehlende Verb des Hinausgehens findet sich in Jer 39,4. Trotz seiner eigenen Prägung belegt Jer 39 H von Form und Umfang her mehrfach die erweiterte Fassung von Jer 52 H (und G!). Jer 39 und 52 gehören in der Textentwicklung zusammen und heben sich von 2 Kön 24–25 H und G ab.

Die Parallelstelle Jer 46 G bietet nur die ersten drei Verse und fährt dann fort mit V. 14. Dabei wählt es die gebräuchlicheren Verben

([17]) Einige Anzeichen dafür: Für 39,3 gibt es keine Parallelen in den anderen Texten. In 39,10 finden sich mehrere Fügungen zusätzlich. Vgl. weitere Details unten bei III. Abschnitt 1.

für die Wiedergabe von צור und בקע in V. 1-2 als sein Pendant 52,4.7 G. Weiters enthält V. 1 am Beginn καὶ ἐγένετο, entsprechend dem ויהי von 2 Kön 25,1 und Jer 52,4, jeweils H und G (und damit anders als 39,1 H), sowie in V. 2 ebenso den "vierten Monat", exklusiv mit 39,2 H und 52,6 H. Die erste Beobachtung bedeutet, daß innerhalb des Abstandes von sechs Kapiteln der (die?) Übersetzer von Jer einen annähernd ähnlichen Text verschieden übersetzt hat. Und mit der Erwähnung des vierten Monats stützt Jer 46 G wiederum ein Plus von Jer 52 H gegen die drei anderen Texte.

Das letzte Kapitel der hebräischen Bibel, 2 Chr 36, bringt in V. 11-21 eine eigene Version vom Untergang Jerusalems, nach Mehrheitsmeinung unter Verwendung von 2 Kön 24–25. Dabei wechselt 2 Chr 36 zwischen wörtlicher Aufnahme (bei V. 11a.12a), freier Wiedergabe (z.B. V. 13.18-20) und eigenen Zufügungen (etwa die Erklärung der Schuld am Ende von V. 12 und 13, der lange Einschub V. 14-16, der erneute Rückverweis auf Jeremia in V. 21, mit Hinweis auf das Ersetzen der Sabbate). Eine Tendenz zur Verschärfung wird sichtbar nicht nur bei dem Aufweis der Schuld in V. 12-13, sondern auch bei der *Zerstörung* der Geräte in V. 19 und dem zusätzlichen 'Schwert' beim Rest in V. 20. Doch für unsere Frage der wichtigste Befund ist das Vorhandensein von V. 12-13.20 und damit — zumindest teilweisen — Entsprechungen zu 2 Kön 24,19-20; 25,11 // Jer 52,2-3.15 H, d.h. genau jenen drei Versen, die in Jer 52 G fehlen. Diese Verse werden in 2 Chr 36 sowohl von H als auch von G bezeugt; somit erweist sich Jer 52 G unter sechs Textformen als die einzige, die sie nicht enthält. Die Aufnahme von 2 Kön 24–25 in 2 Chr 36 bezeugt in den beiden Fassungen von H und G die dtr Bewertung Zidkijas (V. 12), seine Rebellion gegen Nebukadnezzar (V. 13) und die Exilierung eines Teils der Bevölkerung (V. 20) sowie eine starke Tendenz zu eigenen Einfügungen.

Insgesamt läßt sich festhalten: Die anderen ähnlichen Texte stützen Jer 52 H mehrfach. Dies gilt für Jer 39 H, das in sechs Fällen mit ihm gegen alle anderen Texte zusammengeht sowie in weiteren vier Fällen die anderen Lesarten von Jer 52 H//G (gegen 2 Kön 24–25) ebenso aufweist. Jer 39 H bezeugt damit einen Prozeß redaktioneller Ausweitung innerhalb von Jer, der nicht alleine auf Kap. 52 reduziert werden kann. Sein Paralleltext Jer 46 G unterstützt dies in einem Fall ("im vierten Monat") und belegt überdies, daß Jer G innerhalb von kurzem Abstand dieselben hebräischen Wendungen verschieden übersetzt. 2 Chr 36 H//G schließlich bietet im Einklang

mit 2 Kön 24–25 H//G und Jer 52 H drei Verse mit kritischen Themen, die nur in Jer 52 G nicht vorhanden sind.

3. Auswertung des Befundes

Aus den obigen Untersuchungen lassen sich mehrere Schlüsse ziehen. Zuerst einmal ist der Text von 2 Kön 24–25 H unter den vier einander am nächsten Stehenden der am besten Bezeugte; er scheint auch am Anfang der Textentwicklung zu stehen. Seine Übersetzung 4 βασ 24–25 ist weitgehend getreu, zeigt aber eine Neigung zu Kürzung.

Jer 52 läßt sich verstehen als erweiternde Aufnahme von 2 Kön 24–25. Für dieses Gefälle literarischer Abhängigkeit ([18]) sprechen weiters, daß 2 Kön 24–25 passend dtrG beschließt, in Jer dagegen von Vokabular und Sprache her eher einen Fremdkörper bildet ([19]), und daß es durch die Datierungen eine kontinuierliche Chronologie in dtrG bildet, während Jer 52 nach den Fremdvölkersprüchen in 46–51 wie aufgesetzt wirkt.

Bei der Übernahme aus dtrG nach Jer hinein ist der Text offenbar ausgeweitet worden. Das zeigt der Vergleich von Jer 52 H und G mit 2 Kön 24–25, der *auch in G* viele Zufügungen ausweist. Diese werden, zumindest teilweise, ebenso durch Jer 39 H — in einem Fall sogar durch Jer 46 G — bezeugt. Es ist also bei Jer mit einem Prozeß der Expansion zu rechnen ([20]).

Die Übersetzung Jer 52 G basiert auf einer hebräischen Form von Jer 52, weder auf 2 Kön 24–25 noch auf 4 βασ 24–25, die es entweder nicht gekannt oder nicht verwendet hat ([21]). Statt dessen zeigt sie eine seltsame Berührung mit 2 Chr 3,15 über die "35 El-

([18]) So auch die Mehrheitsmeinung; anders jedoch T.R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Waco 1985) 360.

([19]) Besonders deutlich wird dies bei den Benennungen der Tempelgeräte, die mit 1 Kön 7 verbunden sind, oder an typisch dtr Wendungen wie der theologischen Bewertung "und er tat das Böse in den Augen Jahwes" (2 Kön 24,19), u.a.

([20]) Damit ist der Befund in 2 Chr 36 zu vergleichen, der neben zusammenfassender Verkürzung oder Auslassung auch Ausweitungen vornimmt, am deutlichsten bei der Erklärung der Schuld in V. 14-16.

([21]) Die einzige nur mit 2 Kön 24–25 H (gegen 4 βασ und Jer H) bestehende Verbindung von Jer 52 G ist die verbale Wiedergabe "im Jahr, als er König wurde" in V. 31. Auch mit 4 βασ gibt es nur eine einzige exklusive (d.h. in Opposition zu 2 Kön und Jer 52 H stehende) Beziehung: Sie liegt vor in der — falschen — Benennung des begnadigten Königs Jojachin als Ιωακιμ, ebenfalls in Jer 52,31 G.

len" ([22]). Die Übersetzungsweise schwankt zwischen wörtlicher und relativ freier Wiedergabe, wobei die Fluktuation im Übersetzen zusätzlich durch die beim Vergleich mit Jer 46 G sichtbar werdende Differenz bestätigt wird.

Doch das hervorstechendste Resultat der obigen Untersuchungen ist die Tatsache, daß Jer 52 G unter sechs vergleichbaren Texten zum Untergang Jerusalems (2 Kön 24–25; Jer 52; 2 Chr 36 je mit H und G) ([23]) der einzige ist, bei dem die Verse 2-3 sowie 15 vollständig fehlen und der wichtige und kritische Aussagen nicht bietet: Jer 52 G präsentiert ein Bild vom Ende Jerusalems, das mit keinem Wort die Schuld Zidkijas oder seine Auflehnung gegen Nebukadnezzar anspricht, das nicht den "Zorn Jahwes" erwähnt und das nichts vom Exil ([24]) berichtet. Fall und Zerstörung von Stadt und Tempel sowie das Schicksal Zidkijas und hoher Beamten bleiben damit in Jer 52 G völlig unbegründet.

Die obigen Vergleiche und Gegenüberstellungen weisen Jer 52 G aber nicht nur im Umfang, sondern auch in vielen Details als isoliert aus. Bei mehr als 20 Lesarten steht es allein gegen die drei anderen Paralleltexte. Zusammen mit den Beobachtungen der zwei vorausgehenden Absätze erscheint somit Jer 52 G als die am meisten abweichende Textform. Wie ist sie zu deuten?

Angesichts der Abhängigkeit von Jer 52 von seiner Vorlage in 2 Kön 24–25 und angesichts des Befundes, daß Jer 52 G eine hebräische Form von Jer 52 übersetzt, ist unwahrscheinlich, daß Jer 52 G — auch nur in Teilbereichen — den ursprünglichen Text darstellt ([25]). Vielmehr weist alles darauf hin, die Unterschiede von Jer

([22]) Jer 52,21 G. Für weitere Querverbindungen siehe unten bei den Tempelgeräten (Teil II, 2.).

([23]) Jer 39 H und 46 G können hier nicht voll zum Vergleich herangezogen werden, weil sie erst bei der Entsprechung zu 52,4 einsetzen und deswegen bezüglich 52,2-3 nicht relevant sind. Außerdem erwähnt Jer 39,9 in Parallele zu 52,15 die Exilierung eines Teils der Jerusalemer Bevölkerung.

([24]) Siehe dazu A. ROFÉ, "Not Exile but Annihilation for Zedekiah's People. The Purport of Jeremiah 52 in the Septuagint", *VIII Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies* (Ed. L. GREENSPOON – O. MUNNICH; Atlanta 1995) 165-170. Das Nicht-Erwähnen des Exils betrifft dabei nicht nur V. 15, sondern zwei weitere Passagen in V. 27 und 28-30, sodaß eher mit absichtlichem Vorgehen zu rechnen ist.

([25]) Anders PERSON, *Recensions*, 96, nach dem Jer 52 G "appears to best preserve the original". Doch kommt er zu diesem Schluß nur dadurch, daß er die isolierten Lesarten von Jer 52 G ohne weitere Begründung als "original

52 G gegenüber den anderen parallelen oder ähnlichen Texten vor allem durch die beiden Prozesse der Jer-Redaktion und der G-Übersetzung zu erklären.

Dabei ist zunächst bei der Redaktion von Jer 52 mit — auch durch G grundsätzlich belegten — Erweiterungen zu rechnen, wie sie in vergleichbarer Weise ebenso bei Jer 39 wie auch bei 2 Chr 36 sichtbar werden. Diese längere Fassung von Jer 52 H kann deswegen nicht als Ausweitung einer kürzeren, in etwa Jer 52 G entsprechenden Form angesehen werden. Im Gegenteil, die Parallele in 2 Kön 24–25 H und G bestätigt viele weitere Stellen (außer den Versen 2-3 und 15), an denen H in Jer 52 ein Plus aufweist gegenüber G, darunter auch die Namen und Titel ([26]).

Die großen Unterschiede von Jer 52 G in Umfang und Inhalt gegenüber all seinen Paralleltexten sind deshalb mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit in Verbindung zu bringen mit dem Prozeß der Übertragung ins Griechische. Dieser Prozeß ist, wie der obige Befund nahelegt, mit dem Wort "Übersetzung" nur unzureichend erfaßt, weil — zumindest im Fall von Jer 52 G — weiterreichende redaktionelle Eingriffe sichtbar werden, wie Erklärungen,

---

readings" ausgibt. Noch weniger ist anzunehmen, daß die auf Jer 52 G zurückgehende, noch viel kürzere Vetus Latina dem ursprünglichen Text nahekomme, womit P.-M. BOGAERT, "Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)", *Tradition of the Text* (OBO 109) (FS D. Barthélemy; Ed. G.J. NORTON – S. PISANO; Freiburg 1991) 1-17, hier 17, zumindest für einige Passagen spekuliert; doch basiert seine Einschätzung auch darauf, daß er nicht mit den anderen Paralleltexten verglichen hat (S. 16).

([26]) G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge 1973) 69, nimmt für Jer H einen "secondary process of filling out names to their long forms" an; es sei üblich, zuerst die Langform zu bringen, dann aber nur noch kurz darauf zu referieren — diese Argumentation, mit gleichen Schlüssen, findet sich bereits bei F.C. MOVERS, *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae graecae Alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine commentatio critica* (Hamburg 1837) 4. Andere haben diese Ansicht übernommen, z.B. E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis 1992) 321, "expansions of proper nouns", und H.-J. STIPP, "The prophetic messenger formulas in Jeremiah", *Textus* 18 (1995) 63-85, der bei den Benennungen für Gott denselben Prozeß erkennen will (79-82). Doch trifft Janzens Annahme für Jer 52 nicht zu: In 18 Fällen stimmen H und G überein. Bei den 12 Fällen, in denen Differenzen im vorliegenden Text bestehen und für die 2 Kön 24–25 verglichen werden kann, geht 2 Kön zehnmal mit H und nur zweimal mit G (52,8 "ihn", anstelle von "Zidkija" in H; und 52,16 ohne "Nebusaradan") zusammen. Somit belegt 2 Kön 24–25 die auch in Jer 52 H zu findende Tendenz zu Namen und längeren Titeln.

Auslassungen(27), Zufügungen, usw. Als ökonomischere Annahme ist zu vermuten, daß anläßlich der Übertragung ins Griechische beide Vorgehensweisen, das Übersetzen wie die redaktionellen Veränderungen, zusammen die Wiedergabe bestimmt und in einem Arbeitsschritt ermöglicht haben.

Der Textvergleich von Jer 52 mit 2 Kön 24–25 und ähnlichen Stellen bietet die für Jeremia bislang einmalige Gelegenheit, die Vorgänge der Textentwicklung und -übersetzung anhand einer noch bestehenden Vorlage zu studieren. Er eignet sich deswegen in idealer Weise als Testfall(28), mit dem Vorteil gegenüber den vielfach in der Diskussion um den Jeremiatext postulierten 'kürzeren Vorlagen' für Jer G, tatsächlich existent und überprüfbar zu sein. Wie aber steht es um die Übertragbarkeit der hier an einem unabhängigen Bezugspunkt gewonnenen Resultate auf den Rest von Jer?

Vor einer direkten Antwort auf diese Frage soll noch ein Blick auf das literarische Umfeld von Jer geworfen werden. Bereits der oben besprochene Text 2 Chr 36 bezieht sich mehrfach auf Jeremia, und darin folgen ihm andere Schriften. In der LXX steht Baruch unmittelbar nach Jer. Erstaunlicherweise setzt dieses nur griechisch vorliegende Buch die Fassung von Jer H voraus(29). Ähnliches gilt für die *Paralipomena Ieremiae*, weite Teile des Targum und andere Texte in der Wirkungsgeschichte des Jeremiabuches(30). Offenbar kennt und

(27) Bereits F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia* (HKAT; Göttingen 1894) 261-262, merkt zu Jer 52,2-3 an: "fehlen in LXX, absichtliche Kürzung". Zu verweisen ist auch auf 4 βασ 24–25, das ebenso kürzer ist als seine hebräische Vorlage, doch in weit geringerem Maß als Jer 52.

(28) Noch dazu ist Jer 52 das einzige Kapitel in der zweiten Hälfte von Jer mit derselben Position sowohl in H als auch in G.

(29) So gegen Bogaert, seinen Lehrer, A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du Livre de Baruch* (Paris 1998) 385-386: Der Baruch-Anhang "semble converger avec les données de la redaction longue", indem er Jer 27-33 H rezipiert. Weiters (S. 394) verweist Kabasele auf Bar 1,2, wo das "fünfte Jahr" sich auf das in G nicht vorhandene Jer 52,30 beziehen könnte (der Abstand zwischen 18. und 23. Jahr erklärte diese Angabe). Außerdem verbinden die Ansetzung im Exil in Babylon sowie die korrekte Namensform Ιεχονιου (im Genetiv, für Jojachin) in Bar 1,1.3 mit Jer H.

(30) Für *ParJer* siehe J.-D. KAESTLI, "L'influence du livre de Jérémie dans les *Paralipomènes de Jérémie*", in: *The Book of Jeremiah* (BETL 128) 217-231, besonders 221; für den aramäischen Targum R. TOMES, "The Reception of Jeremiah in Rabbinic Literature and in the Targum", *The Book of Jeremiah* (BETL 128) 233-253, vor allem 241, mit Hayward: "It follows the order of the Massoretic text rather than that of the Septuagint, and represents that text

verwendet die sich auf Jeremia beziehende Literatur, darunter sogar griechische Werke, das Buch Jer in seiner in H vorliegenden Form.

Nach dieser — gleichsam 'äußeren' — Bezeugung für Jer H nun zum inneren Befund: Vom Umfang her ist Jer G wesentlich kürzer als H(31). Vergleicht man den für das ganze Buch gewonnenen Prozentsatz mit dem Verhältnis von H zu G bei Jer 52, so ist er praktisch identisch(32). Das Ausmaß der Kürzung in Jer 52 G entspricht somit dem, was sonst bei Jer zu beobachten ist. Schwieriger ist die Frage nach dem Inhalt: Der massive Unterschied von Jer 52 G, weder die Schuld Zidkijas noch den Zorn Jahwes oder das Exil zu erwähnen, darf vielleicht vorsichtig in dem Sinn interpretiert werden, daß G damit eine "mildere" Sicht Gottes und ein etwas besseres Bild von der eigenen Vergangenheit bieten möchte. Eine solche Absicht stimmte mit dem überein, was sich auch in anderen Texten von Jer G zeigt(33).

Es scheint somit, daß Jer 52 wegen der einzigen noch existierenden längeren Vorlage in 2 Kön 24–25 als externem Bezugspunkt einen Schlüssel darstellt, der einen unabhängigen Textvergleich und eine gesichertere Einschätzung des Verhältnisses von H und G in Jer erlaubt. Er öffnet den Zugang zu einem Verständnis von Jer G, das redaktionelle Anliegen bei der Übersetzung erkennen läßt; diese beeinflussten in starkem Maße die Wiedergabe im Griechischen und sind hauptverantwortlich(34) für die enormen Differenzen zu Jer H.

---

in full"; für Josephus Flavius belegen die Arbeiten von C. Begg und P. Piovanelli auch vielfache Rückgriffe auf Jer H.

(31) E. Tov, *Textual Criticism*, 320, gibt ein Sechstel als Maß an; sein Schüler Y.-J. Min hatte früher ein Siebtel gezählt.

(32) Die Synopse von PERSON, *Recensions*, 82-90, weist für Jer 52 insgesamt 182 Zeilen auf. Davon enthält G ca. 35 Zeilen weniger und 2 (einmal eine ganze, und zweimal eine halbe) mehr als H, was einem guten Sechstel gleichkommt. Bezieht man das lange Plus V. 28-30 nicht mit ein in die Berechnung, ergibt sich genau das Verhältnis von einem Siebtel, um welches G kürzer ist als H.

(33) Für Jer 25 siehe G. FISCHER, "Jer 25 und die Fremdvölkersprüche", *Bib* 72 (1991) 474-499, besonders 495-498; für Jer 30-31 id., *Das Trostbüchlein* (SBB 26; Stuttgart 1993), vor allem 53, 70 und 75-78; für weitere Stellen in Jer id., "Zum Text des Jeremiabuches", *Bib* 78 (1997) 305-328, dort 323-326. Offen bleibt jedoch, daß in Jer 52 G Zidkija nichts zur Last gelegt wird; nach H.-J. STIPP, "Zedekiah in the Book of Jeremiah: On the Formation of a Biblical Character", *CBQ* 58 (1996) 627-648, hier 638, zeigt sich sonst in Jer G die Tendenz, Schuld auf Zidkija zu legen.

(34) Es ist nicht auszuschließen, daß einige Unterschiede zwischen H und G sich zusätzlich im Zuge der Textüberlieferung ergeben haben; doch der Ver-

II. Die Beziehung mit dtrG

Das Jeremiabuch zeigt vielfältige Berührungen mit der deuteronomisch/deuteronomistischen Literatur. Unter ihnen eignet sich Jer 52 besonders für eine Untersuchung, weil es mit Abstand die längste und intensivste Verbindung zwischen diesen beiden Textcorpora erstellt. Das oben unter I. gewonnene Ergebnis, daß die Richtung der Abhängigkeit von 2 Kön 24–25 zu Jer 52 hin verläuft, darf hier als Basis dienen; es ist nun weiter zu präzisieren und zu ergänzen.

1. Die Weise der Aufnahme von 2 Kön 24–25 in Jer 52

Der Vergleich von 2 Kön 24–25 mit Jer 52 H und G (oben bei I. 1.) zeigte einerseits ein großes Plus bei 2 Kön, das stark ausgeweitet eine Entsprechung in Jer 40–41 findet, und anderseits viele Zufügungen in Jer 52 H//G (Anm. 4). Diese Unterschiede zu 2 Kön 24–25 weisen zwei markante inhaltliche Schwerpunkte auf:

a) Das von den Babyloniern vollstreckte Gericht wird härter. V. 10 bringt zusätzlich die Ermordung von judäischen Beamten (und in V. 25 ist deren Zahl um zwei höher). V. 11 erwähnt die lebenslängliche Gefängnisstrafe für Zidkija. Vielleicht gehört auch "bis zum Tag seines Todes" in V. 34 zu dieser Kategorie.

b) Der Verlust beim Tempel ist größer. In V. 18-20 wird dessen Inventar ausführlicher aufgezählt. Besonders schmerzhaft erscheint der Verlust der Säulen: In V. 21 ist "und die Säulen" betont vorausgestellt; die zweite Vershälfte mit den Angaben zu Umfang, Dicke und Ausführung, sowie der ganze V. 23 mit der Zahl der Granatäpfel auf dem Flechtwerk sind ohne Entsprechung im Basistext. Bei diesen beiden Schwerpunkten werden Tendenzen sichtbar, die eine stärkere — wohl auch realistische — Verarbeitung dieser schockierenden Erfahrung zeigen ([35]).

In Jer 52 H gibt es außerdem noch weitere Ergänzungen gegenüber dem Basistext von 2 Kön ([36]). Diese bringen zwar, mit

---

gleich hier läßt diese als sehr gering erscheinen. Vielmehr ist ein Gefälle der Abhängigkeit von H zu G, mit gravierenden Veränderungen und deutlichen Tendenzen bei G (siehe auch unten bei II, 2), zu erkennen.

([35]) Vgl. damit den Befund in 2 Chr 36, wo sogar noch viel länger (Ergänzungen in V. 12b.13b und die umfangreiche Einfügung V. 14-16) auf die Gründe des Untergangs und die eigene Schuld reflektiert wird.

([36]) Dazu zählen "im vierten Monat" V. 6, "flohen" und (aus) "der Stadt" V. 7, Zidkija V. 8, "im Land Hamat" V. 9, "von den Geringen des Volkes"

Ausnahme der letzten, keine grundsätzlichen Verschiebungen, doch lohnt es sich, deren feine Nuancen zu beachten. Eine davon scheint der Wunsch nach Vollständigkeit zu sein; so lassen sich die Komplettierung der Datumsangabe in V. 6, die weitere, feminine (דלות) Volksgruppe zu Beginn von V. 15, das 'alle' von V. 17 sowie die ausführlichsten Aufzählungen bei den Tempelgeräten in V. 18-19, evtl. auch die Zusätze in V. 7 erklären. Die andere Nuance kommt in den drei Namen von V. 8-9.16 sowie in der Liste der drei Wegführungen mit Angabe von Jahr und Zahl zum Vorschein; in diesen Identifizierungen und dem Festhalten von Daten und Zahlen drückt sich ein Bestreben nach Genauigkeit und Festlegung ([37]) aus. Das lange Plus von V. 28-30 fügt sich also durchaus in den Gesamtduktus von Jer 52 ein, wobei es ebenso im Sinn der ersten Nuance gesehen werden kann.

Die Weise, wie Jer 52 seine Vorlage 2 Kön 24–25 aufgreift, läßt Spuren bewußter Bearbeitung erkennen. Die für diese Übernahme verantwortliche Redaktion in Jer hat — sogar innerhalb der so weitgehenden und überwiegend wörtlichen Verwendung — ihre eigenen Akzente gesetzt, die Jer 52 zu einer vollständigeren und emotional berührenderen Schilderung des Untergangs Jerusalems machen.

2. *Die Tempelgeräte*

Wegen der schwierigen Ausdrücke und der größten Divergenz beim Textvergleich habe ich die Untersuchung von V. 18-19 mit den Benennungen der Tempelgeräte bisher zurückgestellt. Sie ist nun nachzuholen.

Auszugehen ist von 2 Kön 25,14-15. V. 14 erwähnt vier verschiedene mit Namen, V. 15 deren zwei:

V. 14: ואת־הסירת ואת־היעים ואת־המזמרות ואת־הכפות
V. 15: ואת־המחתות ואת־המזרקות

V. 15, Nebusaradan V. 16, "alle" (Bronze) V. 17, ein Tempelgerät mehr in V. 18 (und in V. 19 noch eins mehr gegenüber Jer G), sowie vor allem die lange Einfügung V. 28-30 mit den Zahlen der drei Deportationen. Diese H eigenen Zufügungen nicht leichthin als späteren, sekundären Einschub abzuqualifizieren, verbietet der Befund von Jer 39 H, der wörtlich dieselben Ergänzungen wie in 52,6-8.16 aufweist (siehe oben I, 2).

([37]) Möglicherweise deutet sich in den beiden Personennamen, dem Singular bei "Recht sprechen" und "schlachten" in 52,9-10 (in 2 Kön 25 H Plural) und den drei zusätzlichen "der König von Babel" (V. 10-11.34) auch an, daß Jer H die persönliche Verantwortlichkeit mehr unterstreichen möchte.

Diese Benennungen gehen wohl zurück auf den Bericht von der Ausstattung des Tempels in 1 Kön 7, wo Salomo die entsprechenden Geräte durch Hiram anfertigen läßt. Noch genauer lassen sich die beiden Aufzählungen in 2 Kön 25 als auswählende und umstellende Aufnahme von 1 Kön 7,45.50 begreifen ([38]).

Die griechische Übersetzung in 4 βασ 25,14-15 gibt die Zahl der Geräte getreu wieder, verwendet aber für das zweite in V. 14 die Transliteration ιαμιν und für das dritte in V. 14 dasselbe griechische Wort wie für das zweite in V. 15, nämlich φιάλας. Es bestätigt sich das obige Bild, daß 4 βασ recht treu seiner Vorlage folgt([39]).

Die Übernahme in Jer 52,18-19 H bringt zwei verlängerte Listen:

V. 18: ואת־הסרות ואת־היעים ואת־המזמרות ואת־המזרקת ואת־הכפות
V. 19: ואת־הספים ואת־המחתות ואת־המזרקות
ואת־הסירות ואת־המנרות ואת־הכפות ואת־המנקיות

Deutlich ist die doppelte Ausweitung von sechs (wie in 2 Kön) auf zwölf Elemente, die auch mittels dreier Wiederholungen (סרות, מזרקת und כפות) erreicht wird. Mit neun verschiedenen Benennungen für die Tempelgeräte geht Jer 52 aber wesentlich über seine Vorlage hinaus, aus der es alle sechs Geräte aufgreift: In V. 18 sind es die ersten zwei und die letzten zwei, in V. 19 die zwei nach dem ersten Gefäß folgenden Wörter.

Die Suche nach einer literarischen Quelle für die drei zusätzlichen Geräte führt zunächst zu 1 Kön 7, dem Basistext für 2 Kön 25,14-15. Dort finden sich zwei Elemente, nämlich in V. 49 "die Leuchter" (המנרות) und in V. 50 "die Becken" (הספות)([40]). Der noch

([38]) Dabei kommt das dritte (und letzte) Element von V. 45, המזרקות, das auch in V. 50 an dritter Stelle wieder auftaucht, in 2 Kön 25,15 ganz ans Ende. Die fünf Elemente von V. 50 folgen in der Reihenfolge, wobei das erste, הספות, ausgelassen (und das dritte, wiederholte, nur einmal, erst am Ende gebracht) wird.

([39]) Dies geschieht offenbar ohne Verwendung der bereits in 3 βασ 7,31.36 (entspricht 7,45.50 H) gebrauchten Wörter, weil es drei davon (θερμάστρεις, ἧλοι, τρύβλια) nicht aufgreift und mit πυρεῖα für מחתות die klassische Wiedergabe wählt. Auch die Transliteration ιαμιν und τὰς θυίσκας, engl. 'censers' ('Gefäße zum Räuchern', noch in Ex und Num) in V. 14 sprechen für die Eigenständigkeit von 4 βασ 25.

([40]) Ein Unterschied besteht allerdings in der Endung: in 1 Kön 7 feminin Plural, in Jer 52 maskulin Plural. Doch ist zu beachten, daß dieses Wort genau das — einzige! — in 2 Kön 25 bei der Aufnahme von 1 Kön 7,45.50 ausgelassene Gerät ergänzt.

ausständige Ausdruck המנקיות "die Spendeschalen", der ganz am Ende aller Geräte in V. 19 steht, ist sonst im AT nur noch in Ex 25,29; 37,16 und Num 4,7 belegt. Es liegt nahe, ihn mit einer dieser Stellen, vermutlich der ersten, die von der Ausstattung des Heiligtums am Sinai spricht, in Verbindung zu bringen. Damit zeigt sich in Jer 52 H erneut, wie schon oben unter 1., ein Bestreben nach Vollständigkeit: Es ergänzt die nicht kompletten Listen von 2 Kön 25 durch Rückgriff auf jene zwei Grundtexte, die von der Einrichtung der Heiligtümer (am Sinai bzw. in Jerusalem) sprechen.

Noch aufschlußreicher ist der Befund in Jer 52 G:

V. 18: καὶ τὴν στεφάνην καὶ τὰς φιάλας καὶ τὰς κρεάγρας
V. 19: καὶ τὰ σαφφωθ καὶ τὰ μασμαρωθ καὶ τοὺς ὑποχυτῆρας
καὶ τὰς λυχνίας καὶ τὰς θυίσκας καὶ τοὺς κυάθους

Die Ausdrücke von V. 18 "und den Kranz und die Schalen und die Fleischzangen (?)" heben sich so stark von allen anderen Paralleltexten ab, daß nach ihrem Ursprung zu suchen ist. Fündig wird man bei der Anfertigung des Brandopferaltars in Ex 27,3 G. In der griechischen Fassung erhält Mose dort den Auftrag: "und mache einen Kranz dem Brandopferaltar ... und seine Schalen und seine Fleischzangen ...". Wörter, Reihenfolge und Flexion decken sich völlig mit Jer 52 G; weil in Ex 38,22-24 G (zum Unterschied von seiner Entsprechung Ex 38,3 H) die Ausführung aber anders als angekündigt — ohne den "Kranz" — erfolgt und diese drei Wörter sonst nicht zusammen begegnen, ist anzunehmen, daß der Übersetzer von Jer 52 G auf Ex 27,3 G zurückgegriffen und damit den Sinn des ihm vorliegenden Textes verändert hat (41).

In V. 19 hatte er offensichtlich die längere H-Liste vor sich, da er sechs Ausdrücke (von sieben; 2 Kön hat nur zwei) bietet. Bei den ersten beiden nimmt er Transliterationen vor, wobei die erste nicht den maskulinen Plural von Jer 52 H, sondern den femininen Plural des Basistextes 1 Kön 7,50 voraussetzt. Das dritte Wort ("Schüttgefäße"?) ist einmalig für LXX; vierter und fünfter Ausdruck dage-

(41) Mit aller Hochachtung sei angemerkt, daß seine Aufgabe enorm schwer war: Bei einem unvokalisierten Text so schwierige technische Begriffe, die teils vielleicht in der Umwelt des Übersetzers nicht verwendete Geräte bezeichneten, noch dazu wohl ohne 'Wörterbuch' richtig wiederzugeben, überstieg normale menschliche Fähigkeiten. Er hat auch hier nicht 4 βασ 25 verwendet, sondern selbständig übersetzt. Der einzige damit übereinstimmende Ausdruck bei seinen insgesamt neun Wörtern ist φιάλας 'Schalen'.

gen sind Standardwiedergaben für ihre hebräischen Äquivalente. Das letzte Wort κυάθους ("Opferschalen") kommt nur noch zweimal in LXX vor, nämlich in Ex 25,29 bzw. 38,12 G; beide Male handelt es sich um die Ausstattung des Schaubrottisches. Bemerkenswerterweise findet sich bei den neun in G gebotenen Benennungen der Tempelgeräte keine der drei Wiederholungen von H. Das spricht dafür, daß der Übersetzer es sich nicht leicht gemacht hat, zeigt aber gleichzeitig, daß er sogar innerhalb kürzester Distanz, von einem Vers auf den anderen, entweder nicht konsistent vorgeht oder Wiederholungen zu vermeiden versucht.

Der Befund beim Vergleichen der Tempelgeräte belegt mehrfach, was schon oben bei I. sichtbar wurde. 2 Kön 25 liegt voraus und wird von einer erweiternden Redaktion in Jer 52 aufgegriffen, wobei die große Zufügung in V. 19 H mit Ausnahme eines Wortes auch durch G gedeckt ist. Zusätzlich aber unterstreichen diese Erweiterungen den zuvor unter 1. beobachteten Zug zur Vollständigkeit. Jer 52 H ergänzt bei seiner Schilderung von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels seine Vorlage mit Begriffen aus dessen Errichtung ([42]) bzw. der seines Vorläufers am Sinai und zeigt damit theologische Kenntnis und Absicht; freilich bedeutet dies hier, daß der Verlust noch größer wird. Erstaunlicherweise läßt sich dieselbe Technik des Rückgriffs auf diese beiden klassischen Texte in 1 Kön 7 und Ex 25-40 auch bei Jer 52 G feststellen, was literarische und theologische Bildung ebenfalls beim Übersetzer bezeugt.

Diese Verwendung anderer Texte für Redaktion bzw. Übersetzung ist nun nicht nur auf die Tempelgeräte beschränkt, sondern geht weiter: Der Zusatz in Jer 52,21 über die Beschaffenheit der Säule ist wörtlich mit 1 Kön 7,15b identisch. Die — von 2 Kön 25 differierende — Angabe über die Höhe der Kapitelle mit "fünf Ellen" in V. 22 deckt sich mit 1 Kön 7,16, von dessen folgenden Versen wohl auch die Informationen über die Granatäpfel auf dem Flechtwerk in Jer 52,23 stammen dürften, trotz der Differenzen bezüglich der Zahl. Schließlich ist auf die bereits gesehene Entsprechung von Jer 52,21 G mit 2 Chr 3,15 in der Höhe der Säule mit "35 Ellen" zu verwei-

([42]) Ein interessantes Detail in diesem Zusammenhang sind die "zwölf Rinder aus Bronze" von V. 20, ein Plus gegenüber der Entsprechungsstelle 2 Kön 25,16. Im textinternen Zusammenhang von 2 Kön wird deren Entfernung durch König Ahas (in 16,17) berücksichtigt; wohl deswegen scheinen sie in Kap. 25 nicht mehr auf. Jer 52 dagegen reagiert auf dieses Fehlen der 'Rinder' mit deren Ergänzung, vermutlich aufgrund von 1 Kön 7,25.

sen([43]). Offenbar haben Redaktoren und Übersetzer von Jer diese Technik der literarischen Anleihe in anderen Texten häufig, auch kombinierend und korrigierend, eingesetzt. So greifen sie nicht nur zurück auf den ihnen vorliegenden Haupttext (2 Kön 24–25 bzw. Jer 52 H), sondern ziehen weitere ähnliche Stellen für ihre Arbeit heran.

3. Der Kontext der Aufnahme in Jer

Jer 52 steht mit seinem Bezug auf dtrG nicht allein, sondern stellt innerhalb des Jeremiabuches den Extremfall dafür dar, insofern es einen sehr langen Text davon fast gänzlich gleich([44]) wiedergibt. Damit führt es eine das Buch Jer durchziehende Prägung([45]) zu ihrem Höhe- und Schlußpunkt. Während sonst nur verstreut prägnante dtr Wendungen aufgegriffen werden, hat die Übernahme eines so ausführlichen Kapitels, noch dazu an so betonter Position am Ende, eine andere Qualität. Es bedeutet eine massive Übereinstimmung, die sozusagen "doppeltes Zeugnis" ablegt. Im Einklang berichten dtrG und Jer als Abschluß dasselbe.

Hiermit ist die noch längere Berührung zwischen 2 Kön 18,13–20,19 und Jes 36–39 zu vergleichen([46]), die eine ebenso intensive Verbindung von "früheren" (dtrG) und "späteren" Propheten erstellt. Doch bestehen gravierende Unterschiede zwischen Jes und Jer: Im Jesajabuch findet sich diese Passage in der Mitte, umfangmäßig und theologisch; sie hebt den Zion heraus als Ort des Schutzes, und der Prophet Jesaja spielt in ihr eine wesentliche Rolle. Im Jeremiabuch jedoch steht der übernommene Text am Schluß, schildert den Untergang des Zion und erwähnt den Propheten Jeremia mit keinem Wort([47]). Auch die Positionen der Berührungspunk-

([43]) P. van Keulen hat beim LXX-Kongreß in Oslo am 1.8.1998 auf eine ähnliche Querverbindung aufmerksam gemacht: 3 βασ 10,26-26a scheint nicht seine Vorlage 1 Kön 10,26 H, sondern 2 Chr 9,25-26 wiederzugeben.

([44]) Sieht man von 2 Kön 25,22-26 ab, so findet sich in Jer 52 H der übrige Text der Vorlage vollständig; nur gelegentlich fehlt ein Artikel, und statt des letzten Ausdrucks von 2 Kön 25,17 "auf dem Flechtwerk" bietet es am Ende von 52,22 "und Granatäpfel".

([45]) Die intensiven Berührungen zwischen dtr Literatur und Jer sind vielfach beobachtet worden; es möge hier genügen, auf die Arbeiten von Thiel, Holladay, Römer u.a. zu verweisen.

([46]) Siehe dazu unlängst U. BERGES, *Das Buch Jesaja* (HBS 16; Freiburg 1998) 266-277, der mit wechselseitiger Beeinflussung zwischen beiden Texten rechnet und Jes 36-39 als theologisches Zentrum des Buches aufweist.

([47]) Zwar fällt der Name Jeremia in 52,1, bezeichnet aber den Schwiegervater Zidkijas.

te in dtrG sind entsprechend verschieden: für Jesaja mit einem Text mitten in 2 Kön, für Jeremia mit dessen Ende.

Obwohl Jer 52 auf stärkere Weise als der Rest von Jer dtr Texte aufgreift, stimmt es in einem Punkt mit ihm überein: Es bezieht sich auf einen dtr Schlüsseltext (48), auf den Fall Jerusalems in 2 Kön 24–25. Dazu paßt, daß zu dessen Paralleltext 2 Kön 17, dem Untergang Samarias, ebenfalls nahe, teils ausschließliche Verbindungen in Jer bestehen (49). Das Buch Jer kann in dieser Linie als intensive Auseinandersetzung mit dtrG und der in ihr geschilderten Königszeit begriffen werden. Parallel zu seiner Vorlage und als eigenes Buch noch einmal unabhängig davon bestätigt es diesen Niedergang von Hauptstadt, Monarchie und Tempel; allerdings kommt dabei in Jer dazu, daß sich damit die wiederholten Ansagen des Propheten erfüllen. Das aus dtrG weitgehend übernommene Kapitel Jer 52 leistet somit in Jer zusätzlich, die Richtigkeit der Botschaft Jeremias zu bestätigen sowie sie und ihn zu legitimieren.

Für ein solches Verständnis mit entscheidend ist die Deutung von Jer 52,31-34. Entgegen der verbreiteten Auffassung, diese Schlußverse positiv, als Zeichen neuer Hoffnung zu sehen (50), sprechen mehrere Gründe dafür, gerade die Jer-Fassung nicht als Hoffnung auf einen Neubeginn zu interpretieren: a) Der Zusatz in V. 34 H//G "bis zum Tag seines Todes" erwähnt ausdrücklich das Ende des letzten Thronfolgers Davids (51). Zusammen mit den beiden Vorkommen von "alle Tage seines Lebens" in V. 33-34, das einen Verweis auf bereits verstorbene Personen darstellt (52), ergibt sich, daß das Ableben Jojachins dreifach angesprochen wird. b) Die Freilassung

(48) Auffälligerweise zeigen die Berührungen von Jer und dtrG markante Schwerpunkte in den als Schlüsseltexten erkannten dtr Rede- und Reflexionskapiteln. Siehe dazu FISCHER, *Trostbüchlein*, 206-208.

(49) Vgl. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 2* (Hermeneia; Minneapolis 1989) 85-86, der fünf enge Berührungen anführt.

(50) Stellvertretend für viele: A. WEISER, *Das Buch Jeremia* (ATD; Göttingen, 6. verb. Aufl. 1969) 447, "Wendung zur Befreiung des eigenen Volkes" nach "der Erfüllung des von Jeremia angedrohten Unheils"; ähnlich auch Zenger, Levenson, Keown, Hobbs. Diese Deutung macht sich vor allem fest an V. 32, dem 'Setzen seines Thrones über den der anderen Könige'.

(51) J. APPLEGATE, "The Fate of Zedekiah: Redactional Debate in the Book of Jeremiah", *VT* 48 (1998) 137-160, hier 141, weist in solcher Richtung auf dieses Plus gegenüber 2 Kön 25 hin.

(52) So C. BEGG, "The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal", *JSOT* 36 (1986) 49-56, besonders 53.

erfolgte durch den babylonischen König Ewil-Merodach, der selbst nur noch ein gutes Jahr lebte; außerdem war Jojachin zu diesem Zeitpunkt bereits 55 Jahre alt([53]). c) In 2 Kön 25 kann dieser Abschluß im Kontext der Ermutigung Gedaljas in V. 24 gelesen werden: "Fürchtet nicht die Knechte der Chaldäer!"([54]). In Jer 52 fehlt dieser Zusammenhang; fast im Gegensatz dazu gehen in V. 28-30 drei Deportationen voraus. Jer 52,31-34 ist, wenn überhaupt, dann nur ein sehr begrenztes Hoffnungszeichen.

Die zuletzt erwähnte Aufzählung der drei Wegführungen in Jer 52,28-30 ist das große Plus von H und damit sein markantester Unterschied zu allen übrigen Texten. Doppelt hebt sich diese Einfügung von dtrG ab, einmal durch die verschiedene Zahl der im Jahr 597 Exilierten([55]), sodann durch die Datierung der zweiten Verschleppung([56]). Faktum und Zahl der dritten Deportation sind sonst nicht belegt. Anscheinend hatte die Redaktion Zugang zu einer weiteren Quelle außer dtrG und zitiert diese trotz der sich ergebenden Spannung, ohne zu harmonisieren. Dies zeigt zum einen wieder das Bestreben nach Vollständigkeit([57]), zum anderen die Betroffenheit vom Schicksal dieser Verschleppten.

Im Rückblick auf das in diesem II. Teil Gesehene erweist sich Jer 52 engst mit dtrG verbunden([58]). Gleichzeitig aber ist die

([53]) GRAY, *Kings*, 773, vermutet deshalb, daß er nicht mehr lange lebte.

([54]) BEGG, Significance, 54. Er versteht V. 27-30 dann als bestätigende Antwort dazu. Das Beispiel mit Jojachin zeige, daß die Babylonier nicht zu fürchten sind.

([55]) 2 Kön 24,14 nennt 10.000 (viermal כל 'alle' in diesem Vers dürfte aber ein Hinweis sein, daß nicht sehr differenziert wird); Jer 52,28 erwähnt 3.023.

([56]) Jer 52,29: "im achtzehnten Jahr Nebukadnezzars", gegen "das neunzehnte Jahr" von V. 12, übernommen aus 2 Kön 25,8. W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12; Tübingen, 3. verb. Aufl. 1968) 323, erklärt diese Spannung mit dem Unterschied zwischen der (babylonischen) Vordatierung für V. 29 und der den Regierungsantritt mitrechnenden Nachdatierung in 2 Kön.

([57]) 2 Kön 25 hatte trotz der langen Beschreibung keine Zahl der bei diesem Anlaß Weggeführten angegeben; Jer 52,29 holt auch dies nach.

([58]) Ein letztes kleines Indiz dafür mag die sonst nicht in Jer begegnende, aus 2 Kön übernommene Namensform יהויכין für König Jojachin in V. 31 sein. R. ALBERTZ, "Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese", *EvTh* 57 (1997) 319-338, sieht "gravierende Differenzen" (325) zwischen den für Jer und den für dtr Texte verantwortlichen Autoren; doch sind auch die intensiven Bezüge, wie hier in Jer 52, ernstzunehmen, und das von Albertz angenommene Nebeneinander der beiden Gruppen stellt sich in dieser Untersuchung eher als ein Nacheinander dar, in dem Sinn, daß Jer auf dtrG folgt.

Redaktion von Jer 52 frei, sowohl Eigenes einzubringen als auch auf weitere Texte neben 2 Kön 24–25 zuzugreifen, teils noch in dtrG, wie im Fall von 1 Kön 7, teils außerhalb, wie bei den "Spendeschalen" (Ex 25) oder der Liste der Wegführungen. Der Text "wächst" dadurch, wird mehr, womit sich der größere Umfang gegenüber der Vorlage erklärt.

Jer 52 ist auch unter dieser Rücksicht der Beziehung mit dtrG ein Schlüssel. Es öffnet den Zugang, gerade in dieser quantitativ längsten und weitgehend wörtlichen Übernahme den eigenständigen Charakter dieser Jer-Redaktion zu erkennen, die zu einem späteren Zeitpunkt als dtrG([59]) ihre eigene, weitergehende Sicht der Ereignisse um 587 präsentiert. Dabei treten in den Zufügungen drei inhaltliche Anliegen markant heraus, nämlich die schonungslosere Darstellung des Gerichts durch die Babylonier, die ausführlichere Beschreibung des verloren gegangenen bzw. zerstörten Tempelinventars sowie das Schicksal der Exilierten. Zusätzlich ließ sich beobachten, daß die Redaktion um Vollständigkeit und Genauigkeit bemüht ist.

III. Verbindungen mit dem Jer-Buch

Die Tatsache, daß Jer 52 am Ende des Jer-Buches steht, schafft bereits einen engen Kontakt. Doch ist zu fragen, ob ein so anderer, fast völlig und wörtlich aus dtrG übernommener Text nicht wie ein angehängter, beziehungsloser Fremdkörper bleibt, oder ob er auch innere Verbindungen mit dem Buchganzen aufweist. Ein kleines Zeichen für letzteres war schon die Namensform נבוכדראצר für Nebukadnezzar, die exklusiv im Jer-Buch begegnet und eine Änderung gegenüber dem sonst in der Bibel gebräuchlichen נבוכדנאצר darstellt. Weitere Verbindungen sind wesentlich stärker und sollen im folgenden unter drei Gesichtspunkten behandelt werden.

1. Die Doppelung Jer 39,1-10 (// 52,4-16)

Diese Textstelle war bereits oben (I. 2.) im Blick. Sie ist mit Abstand die längste Dublette innerhalb des ganzen Buches und,

([59]) Die Abhängigkeit von 2 Kön 25, einschließlich dessen Schlußversen, setzt 561 v. Chr. als *terminus a quo*. Der Zugriff auf diesen schriftlich vorliegenden Text — anders ist die so weitreichende Übereinstimmung kaum zu erklären — verlangt zusätzlich einen weiteren zeitlichen Abstand.

soweit ich sehe, in Jer die einzige Doppelung, die ein historisches Geschehen zweimal wiedergibt. Der Vergleich mit Jer 52 enthüllt als auffälligsten Unterschied den Zusatz von 39,3, wo die babylonischen Beamten in die Stadt kommen und sich darin festsetzen. Carroll dürfte richtig gesehen haben (60), daß hier ein Text eingeschoben wurde; in der Analyse von I. ergab sich, daß dieser eine größere Nähe zu Jer 52 als zu 2 Kön 25 aufweist. Weiters legt die stärkere Übereinstimmung von Jer 52 (im Vergleich mit Jer 39) zum Basistext 2 Kön 24–25 nahe, in Jer 52 die erste Stufe der Übernahme aus dtrG und somit Jer 39 als seinerseits von Jer 52 sekundär abhängig zu sehen (61). Offenbar wurde Jer 52,4-16 anläßlich seiner Wiederverwendung in Jer 39 mittels V. 3 in zwei Teile getrennt und bewußt verändert.

Diese Veränderungen zeigen zwei inhaltliche Akzentuierungen: In Jer 39 wird die Zerstörung des Tempels nicht erwähnt, und die letzte Handlung Nebusaradans in V. 10 präsentiert ihn in einem freundlichen Licht als Geber an solche, die nichts haben. Beide Verschiebungen sind im Gesamtzusammenhang des Jer-Buches bedeutsam. Sie verbieten, in Jer 39 sozusagen "das absolute Ende" zu sehen. Noch immer ist das Schicksal des Tempels offen, und noch immer gibt es eine Chance, "im Land Juda" (Zufügung in V. 10) weiterzuleben. Letzteres bereitet vor auf Jer 40-41 und 42-44, wo durch die Ermordung Gedaljas und die Flucht nach Ägypten diese Gelegenheit, im Land zu bleiben, verspielt wird. Ersteres findet erst mit Jer 52 eine Antwort (62); mit der Zerstörung des Tempels und der Verschleppung seiner Geräte ist für das Jer-Buch alles aus (63).

(60) R.P. CARROLL, *From Chaos to Covenant* (London 1981) 227: "Verses 1-2 interrupt the flow of narrative from 38.28b (MT) to 39,3".

(61) Nur einige Beobachtungen in dieser Richtung: Am Ende von 39,1 findet sich "und sie belagerten es" als abkürzende Zusammenfassung von 52,4b-5. Die Strafmaßnahmen gegen Jerusalem ab 39,8 enthalten weder die zweite Datierung von 52,12, die den Beginn der Zerstörung vom Zeitpunkt der Einnahme abhebt, noch "das Haus Jahwes", noch einige andere Details, die auch durch 2 Kön 25 belegt sind. Dafür bietet V. 10 einige Zusätze: "die nichts hatten", "im Land Juda" sowie "an jenem Tag", hat im letzten Satz "und gab ihnen Weinberge und Äcker" (anstelle von Jer 52,16: "[ließ übrig] als Wein- und Ackerbauern") und erreicht damit ein positiveres Bild.

(62) Die gegenüber 2 Kön 25 ausführlichere Beschreibung des Tempelinventars in Jer 52 unterstreicht diesen Schwerpunkt auf dem Haus Jahwes dort.

(63) Interessant ist die literarische Nachgeschichte der verschleppten Geräte. Da sie nicht zerstört wurden, ermöglicht ihre Zurückbringung eine Konti-

Die längste Doppelung innerhalb von Jer und damit die intensivste Verbindung darin ist wiederum ein Schlüssel zum Buch. Sie gestattet einen Blick in die Arbeitsweise seiner Redaktion und deren Anliegen. Diese Wiederholungen erscheinen bewußt bis ins Detail gestaltet und plaziert([64]). Durch das Doppeln des Berichts vom Untergang Jerusalems in Jer 39 erreicht die Redaktion eine dramatische, zweigestufte Präsentation der Katastrophe, die als Botschaft an die Adressaten zu verstehen ist: Hätte man damals, nach der Zerstörung der Stadt (= Jer 40; 42-43) auf Jeremia gehört, wäre vielleicht sogar der Verlust des Tempels zu vermeiden gewesen([65]). So möge man doch wenigstens jetzt, nach dem Verlust von allem, auf ihn hören.

2. *Verklammerungen mit dem Buchganzen*

Ein sekundär von Jer 52 abhängiger Text wie Jer 39 kann nicht belegen, daß dieses angefügte Ende innerlich mit dem Buch verbunden ist. Doch finden sich sonst einige Stellen, die als Vorbereitungen auf Jer 52 angesehen werden können und mit diesem sprachlich oder thematisch verklammert sind.

Es beginnt in Jer 1, wo am Ende des *Incipit* in V. 3 die Wegführung Jerusalems "im fünften Monat" angesprochen wird. Jer 52,12-15 ist dazu in Jer die einzige Stelle, die diese Datierung aufnimmt und damit den am Anfang erstellten Zeitrahmen abschließt([66]). Oh-

---

nuität mit dem früheren Gotteshaus; Texte wie Esra 1,7-11; 5,14; 6,5; 7,19; Dan 5,2-4.23 rechnen damit (vgl. auch Jer 27,16.22; 28,3.6). W. BRUEGGEMANN, *To Build, to Plant.* A Commentary on Jeremiah 26-52 (ITC; Grand Rapids 1991) 289, spricht in diesem Sinn von den Tempelgeräten als "signs of theological legitimacy".

([64]) Sowohl Jer 39 als auch Jer 52 stehen an herausgehobenen Stellen und markieren jeweils Enden: Jer 39 bringt den Tod Zidkijas und den Untergang Jerusalems; mit Jer 40 beginnt eine neue Phase in der Geschichte Judas. Am Schluß des Buches schildert Jer 52 die Zerstörung von 'any symbol of religious, civil, or military life in Judah' (so HOBBS, *2 Kings*, 360-361, zur Parallelstelle 2 Kön 25), über Jer 39 hinaus mit der Vernichtung des Tempels das Ende der bis dahin religiös wichtigsten Institution; die Leser müssen sich fragen, wie es weitergeht.

([65]) Freilich gilt dies wohl nur für die fiktive Welt des Textes. Möglicherweise kann die besondere Chronologie von Jer 39, die das einen Monat später angesetzte Datum von 52,12 für die Zerstörung nicht bringt, als weiteres Zeichen für diese Deutung verstanden werden.

([66]) Beachtenswert ist dabei, daß die Episode mit Gedalja (41,1 "im siebten Monat") mit den Folgeereignissen sowie 52,30 diesen Rahmen sprengen.

ne die Erfüllung in Jer 52 bliebe das Buch bezüglich dieser Ansage unvollständig.

Jer 52,9 hatte, im Unterschied zu seiner Vorlage 2 Kön 25,6, die Redewendung דבר משפט 'Recht sprechen' mit dem Plural משפטים wiedergegeben. Diese Wendung mit dem Nomen im Plural ist exklusiv jeremianisch und findet sich nur noch in Jer 1,16 (dort mit Suffix der 1.Singular); 4,12; 12,1; 39,5.

In Jer 7,14 (//26,6) verkündet Jeremia den Zuhörern die Entscheidung Jahwes, mit seinem Haus in Jerusalem zu verfahren "wie ich getan habe mit Schilo". Es gibt in Jer keinen anderen Text außer 52,13, der diese Ankündigung einlöst.

"Und dort werdet ihr sterben" hatte Jer 22,26 über König Jojachin und dessen Mutter angekündigt. Nur Jer 52,34 — mit der Zufügung "bis zum Tag seines Todes" gegenüber 2 Kön 25,30 — nimmt explizit diese Ansage zumindest für den König auf.

Die ausführliche Passage zu den Geräten und Säulen des Tempels in Jer 27,16-22, die ihre Verschleppung nach Babel vorhersagt, realisiert sich([67]) alleine mit Jer 52,17-23.

Neben diesen Verklammerungen, die innerhalb des Jeremiabuches und ausschließlich mit Jer 52 bestehen, gibt es noch weitere Verbindungen([68]). Sie alle zeigen, daß Jer 52 nicht nur sprachlich und thematisch — soweit dies bei einem so hohen Grad an Übernahme überhaupt möglich ist — an das Jer-Buch angepaßt worden ist, sondern auch, daß dieses Buch offenbar ganz bewußt, von allem Anfang an und mit gezielten, über mehrere Stellen verteilten Andeutungen auf dieses Ende in Kap. 52 hin komponiert wurde. Ohne Jer 52 würden wichtige Themen des Buches keine Auflösung erfahren.

([67]) W. McKane, *Jeremiah II* (ICC; Edinburgh 1996) 1371: "fulfilment of the prediction in 27.18-22" (mit Verweis auf Volz). Überdies ergibt sich damit bei den Säulen ein Bogen von Jer 1,18 H über 27,19 H hinweg zu ihrer ausführlicheren (siehe oben II.1.b) Behandlung in 52,21-23 H//G: Der Prophet als "eiserne Säule" wird so bereits vom Buchanfang an besserer Ersatz für den untergehenden Tempel. Siehe dazu G. Fischer, "Ich mache dich ... zur eisernen Säule" (Jer 1,18), *ZKTh* 116 (1994) 447-450.

([68]) Dazu zählen etwa die Redewendung דבר טובות 'Gutes reden' Jer 12,6 und 52,32, aber auch 2 Kön 25,28; der Priester Zefanja in Jer 29,25-29, vielleicht identisch mit jenem von 52,24; die lange Darstellung des Königs Zidkija, verstreut über Jer 21-39, die eine Begründung für das Urteil von 52,2 "und er tat das Böse in den Augen Jahwes" liefert, u.a.

3. Der Zusammenhang mit Jer 50-51

Die Nahtstelle für die Anfügung von Jer 52 ist der unmittelbar vorausgehende Satz am Ende von 51,64: "bis hierher die Worte Jeremias". Er markiert, nach der Anweisung zur symbolischen Handlung (51,59-64), sowohl den Abschluß für die Fremdvölkersprüche (Jer 46–51) als auch für das gesamte Buch bis zu dieser Stelle (69), womit das folgende ausdrücklich als nicht-jeremianische Zufügung ausgegeben wird. Dafür spricht auch, daß weder Jeremia noch Jahwe als Sprecher in Jer 52 auftreten, was sonst im ganzen Buch nur noch für Kap. 41 zutrifft.

Von wem stammt dieser letzte Satz von Jer 51,64? Anzunehmen, dies sei der ursprüngliche Schluß des Jer-Buches gewesen, ergäbe ein unter allen prophetischen Büchern eigenartiges, einmaliges — und überflüssiges — Schlußsignal. Dieser Satz klingt eher nach einer Redaktion, die damit das sich Anschließende aufgrund seines anderen Charakters abgrenzen will vom Vorausgehenden, völlig zurecht angesichts der Übernahme von Jer 52 aus dtrG. Weil aber dabei das Ende des ganzen Buches im Blick ist, dürfte es sich wohl um eine (oder die) (70) Endredaktion von Jer handeln, die für beides, 51,64 und Kap. 52, verantwortlich ist. Gleichzeitig bestehen, wie oben bei 2. gesehen, signifikante Verbindungen von Jer 52 mit dem Rest des Buches. Diese gehören allesamt nicht zum Eigengut von Jer 52, sondern sind schon in seiner Vorlage in 2 Kön zu finden. Damit legt sich als weiterer Schluß nahe, diese Redaktion habe — mit Blick auf die Aufnahme von 2 Kön 24–25 ans Ende des Buches — von Beginn an weite Teile von Jer verantwortlich mitgeprägt.

Es bleibt noch das Rätsel, daß bei den Sprüchen gegen Babel in Jer 50–51 Gott an diesem Volk Vergeltung übt für etwas, was sie — nach der Abfolge des Buches — noch gar nicht getan haben. Zweimal wird "die Vergeltung für seinen Tempel" als Grund für das Gericht an Babel genannt (50,28; 51,11). Logisch setzt Jer 50–51 also die Ereignisse von 52 als faktisch bereits geschehen voraus; rechnet man mit der Übernahme dieses Textes aus dtrG durch eine Schlußredaktion, die von Jer 1 weg schon dieses Ende anzielt, ist eine solche literarische Vorwegnahme zu erklären.

(69) Es dürfte eine Inklusion mit "Worte Jeremias" von 1,1 vorliegen.

(70) Ob nach diesem Abschluß des Buches mit Kap. 52 noch eine weitere Redaktion im Buchinneren zusätzliche Änderungen vorgenommen hat, ist hier nicht zu entscheiden.

Damit freilich gewinnt Jer 52 als auf die Fremdvölkersprüche und insbesondere jene gegen Babel folgend eine zusätzliche Funktion: Das Ende des Buches besteht nicht im Untergang Babels, wie ein Abschluß mit Jer 51 fälschlicherweise andeuten könnte, sondern im eigenen Zerstörtwerden. Das letzte Wort gilt nicht der Vernichtung der "Feinde", vielmehr dem Zerfall von sehr vielem, was die bisherige Identität der Adressaten ausmachte. Ein solcher Schluß eines Buches fordert zu Nachdenken und Besinnung heraus.

* * *

Jer 52 erwies sich unter drei Aspekten als Schlüssel zum Jeremiabuch: a) Für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem hebräischen und griechischen Text von Jer liefert es, aufgrund seiner Paralleltexte, vor allem 2 Kön 24–25, den bisher einzigen unabhängigen Vergleichspunkt. Dieser zeigt, daß Jer 52 G Produkt einer redaktionellen Gestaltung ist, die auch kürzt und für die Übersetzung auf andere Texte als ihre hebräische Vorlage zugreift. b) Für die Beziehungen zwischen dtr Literatur und Jer stellt Jer 52 die intensivste Berührung dar. Aus ihr erhellt, daß die Redaktion von Jer — selbst beim Extremfall eines so ausführlichen und wörtlichen Aufgreifens wie hier — deutliche eigene Akzente setzt. Das Jer-Buch reagiert auf dtr Literatur, ergänzend und korrigierend. c) Für die Verbindungen innerhalb von Jer stellt Jer 52 die längste Doppelung (mit 39,1-10) dar. Sie gestattet, zusammen mit weiteren Beziehungen zu anderen Jer-Texten, die Arbeitsweise und Interessen einer das Buch wesentlich prägenden Redaktion wahrzunehmen. Nicht nur den Anfängen, wie Hermann Hesse dichtete, auch einem Ende wie Jer 52 wohnt ein Zauber inne.

Sillgasse 6
A-6021 Innsbruck
Österreich

Georg FISCHER SJ

SUMMARY

Jer 52 is shown to be the key to the book of Jeremiah in three respects: a) For the investigation of the relationship between the Hebrew and Greek texts of Jer it provides the only independent point of comparison based on its parallel texts, especially 2 Kings 25–25. b) For the connections between the dtr literature and Jer, Jer 52 presents the closest link. This chapter makes clear that the editing of Jer — even when it goes so far as to recapitulate *verbatim* as here — clearly places it own emphasis. c) For the connections within the book of Jer, ch. 52 represents the longest doublet (with 39,1-10). This doublet together with further links to other texts of Jer permits us to observe the *modus operandi* and interests of a redaction that stamps the book in a fundamental way.

Before Bomberg: The Case of The Targum of Job in the Rabbinic Bible and the Solger Codex (MS Nürnberg) ([1])

Of all the noteworthy dates in the long and colourful history of religious publishing in the West perhaps one of the most well-known is that of March 13, 1517. This was of course the date on which, according to the traditional account, a professor of theology by the name of Luther presented his 95 theses to the world via the Wittenburg castle church door. But this, in several respects, "unorthodox" publication was not the only significant publishing event of 1517. Later that same year, across the Alps to the south in Venice, Daniel Bomberg, a far less famous though certainly more professional publisher, published a large volume which undoubtedly for targumists constituted a more significant landmark. The Bomberg Bible of 1517 was the first edition of what was to become throughout its many subsequent printings the standard version of the Hebrew Scriptures within the Jewish tradition.

While Daniel Bomberg would come to be well-known for his great editions of Scripture and Talmud, eventually succeeding his rival Soncino as the pre-eminent publisher of Hebrew books in Italy, it is interesting to note that his first publication was in fact a Latin

([1]) A draft of this paper was read at the congress of the International Organisation for Targum Studies, held in Oslo, Norway (July, 1998). The research for this publication included a five-month stay with the team preparing the Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets at the Kampen Theological University in 1997-98. This was made possible by a research grant of the Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Particular thanks are due first to Willem Smelik for directing my attention toward Nürnberg and the Solger's text of the Targum of Job and no less to Johannes DeMoor for allowing me the time to examine the MS in person. Finally, I'd like to thank Willem Smelik, David Stec and my supervisor, Peter Hayman for their constructive comments on a draft of this paper.

For a complete list of variants to the targum of Job see D. STEC, *The Text of the Targum of Job* (Leiden 1994). With the exception of v. 32, the English translations which appear in this study are those of C. MANGAN, *The Targums of Job, Proverbs and Qohelet* (AramB 15; Edinburgh 1987). Following the convention observed by the Aramaic Bible series, italics indicate divergences from MT (in this case supplementary material but elsewhere also substitutions) while the base translation is represented by the non-italicized text.

translation of the Psalms executed by an apostate Jew, Felix de Prato (2). Apparently it was de Prato himself who had first interested Bomberg in the business of books and when the time came for work to begin on his edition of the Rabbinic Bible it is hardly surprising that Bomberg turned over responsibility for its assembly and editing to his former translator. But in contrast to the comparative wealth of information we possess regarding the circumstances surrounding its publication, we possess very little explicit information regarding the sources which de Prato used for his edition of the targum to the Hebrew text. In the light of such a lack, the mystery of de Prato's sources can be solved only through the study of the relationship between the various extant targum witnesses and the targum text presented by the Bomberg Bible.

While recent research has shown the importance of the targum text preserved in the Solger Codex (MS Nürnberg) in any attempt to solve the puzzle of the prehistory of the Rabbinic Bible's targum text many pieces of this puzzle remain as yet unexamined (3). The primary focus of the present paper is an examination of one of these pieces — the rabbinic targum of Job — in the hopes of further clarifying the relationship between the targum texts of MS Nürnberg and the 1517 Bomberg Bible.

This study is by no means the first to take up the question of the manuscript witnesses to the Rabbinic Targum of Job (4). In fact, over the past twenty years it is fair to say that the question has attracted a sort of international attention. While prior studies of the targum were primarily based on the text reproduced in the printed editions, it was the Israeli scholar Raphael Weiss who was the first to make extensive use of the manuscripts in his doctoral work on

(2) D. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy* (London 1963) 150. *Psalterium ex Hebraeo ad verbum fere translatum* was apparently printed by Bomberg not at his own press but at that of Herman Liechtenstein.

(3) W.F. SMELIK, *The Targum of Judges* (Leiden 1995) 150-53. D.R.G. BEATTIE, "The Textual Tradition of Targum Ruth", *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context* (D.R.G BEATTIE, M.J. MCNAMARA eds.) (JSOTSS 166; Sheffield 1994) 341-347; B. GROSSFELD, *The Two Targums of Esther* (AramB 18; Edinburgh 1991) 6-7; M.L. KLEIN, "The Extant Sources of the Fragmentary Targum to the Pentateuch", *HUCA* 46 (1975) 115-137; M.L. KLEIN, *The Fragment Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources* (AnBib 76; Rome 1980) 1, 26.

(4) For a fuller account of the history of codicological work on the Targum of Job see the introduction in STEC, *The Text of the Targum of Job*, 1-3.

the rabbinic Targum of Job undertaken during the 1970's(5). However, while Weiss' work clearly showed the need for a critical edition of the targum, the initiative for such a project shifted to Europe where the Spanish researcher F.J. Fernández Vallina published his edition in 1980(6). The latter's *El Targum de Job* was indeed a substantial undertaking and included many important witnesses but it was not comprehensive in its coverage of the known manuscripts and thus toward the end of the 1980's the centre of study shifted yet again, this time to Britain where in 1989 David Stec completed his introduction and critical edition of the Targum of Job(7).

The current stemmatological position with regard to the Targum of Job is, in essence, a refinement of the general outline worked out first by Weiss. He arranged the manuscripts at his disposal into general divisions which roughly correspond to the four groupings arrived at later by Fernández Vallina. Stec included an additional six witnesses in comparison to the nine which had been used by Vallina, but his conclusions confirmed Vallina's work (see chart 1)(8).

Before going on to define the more particular relationship between Nürnberg and the text preserved in the Bomberg Bible, it seems wise first to locate it within the above stemmatological framework(9).

1. MS Nürnberg in relation to Group 3

What light does the collation of Nürnberg(10) shed on Group 3 texts? Stec's findings suggest that while there is no physical break

(5) R. WEISS, *The Aramaic Targum of Job* (Heb.) (Tel-Aviv 1979).

(6) F.J. FERNÁNDEZ VALLINA, *El Targum de Job (edición crítica)* (Madrid 1980).

(7) STEC, *The Text of the Targum of Job.*

(8) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 68.

(9) A computer-assisted stemmatological investigation of the Targum of Isaiah is currently being undertaken by A. Houtman in association with the BCTP team in Kampen. Some time soon, this technology may be of use in further refining and confirming the existing stemma for the Targum of Job. In its absence however, I would suggest that my attempt here consists of locating Nürnberg generally within the existing framework rather than determining the entire network of relationships between Nürnberg and the other textual witnesses.

(10) MS Nürnberg is a 13th c. codex preserved in 7 volumes at the Stadtbibliothek Nürnberg. See KLEIN, *The Fragment Targums of the Pentateuch*, 31 for a full description of the MS. TgJob and the Hebrew text alternate verse by verse in two columns of 33 lines per folio.

of any sort in MS 116 the targum text it presents appears to be a type of composite text (11). While the first thirteen chapters of its text bear a strong affinity to that of the Bomberg Bible and thus belong to Group 3 this is not the case with the last two thirds (chapters 14–42) which appear to belong to Group 2. In addition to this lack of affinity, Stec presents his evidence for the grouping of the first section of MS 116 and Bomberg under three headings (12).

Unique verse patterns (13)

Stec notes that in chapter 13,7 Bomberg and MS 116 share an otherwise unique targum pattern (allowing for minor variations). The targum pattern found in Nürnberg for 13,7 is the same as the one found only in Group 3 texts and is in fact identical with that found in Bomberg. The version found in MS 116 diverges slightly from the other two. Our first clue that Nürnberg presents a unified Group 3 text as opposed to a composite text like MS 116 lies in the fact that the remainder of the targum patterns unique to Group 3, beginning with the first in chapter 24, are shared by Bomberg and Nürnberg, but not by MS 116 (14).

Unique alternative targumim

Stec also brings forward otherwise unattested alternative targumim as evidence of a close relationship between Bomberg and MS 116. One of the alternative targumim to Job 12,6 was previously attested to only by Bomberg and MS 116. These two witnesses have been

(11) Computer-based stemmatologists are developing tools (i.e., cladistics, graph theory) to detect the boundaries of sections in such cases of 'consecutive contamination'. See E. WATTEL – M. VAN MULKEN, "Shock Waves in Text Traditions", *Studies in Stemmatology* (P. VAN REENEN – M. VAN MULKEN eds.) (Amsterdam – Philadelphia 1996) 105-122.

(12) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 77-79.

(13) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 112. Stec makes the following distinction between alternative targumim and alternative verse patterns: "If a verse has only one targum in all the texts used in this edition the alternative patterns of the verse are indicated by (a) (b) etc. If a verse is given more than one targum in at least one text, the labelling system T1, T2, etc is used".

(14) 24,24; 28,7T2 (b); 31,34c; 34,24 (amongst the wide variety of different targum patterns to this verse, Nürnberg agrees with Bomberg with the exception of one vowel letter; MS 116's pattern is substantially different) 38,13T1 and T2; 41,17 Nürnberg agrees with Bomberg with the exception of one marginal reading.

joined by the Nürnberg. While the three versions clearly represent one and the same alternative targum, again MS 116 shows some spelling variation, while Nürnberg and Bomberg are entirely identical.

As for the last section (chapters 14–42), where Bomberg was formerly the lone witness to an an alternative targum to 38,25, Nürnberg now provides an additional witness. They are the only two texts which preserve three as opposed to two targumim to this verse.

Thus in the case of both the above categories, the collation of Nürnberg tends to corroborate Stec's conclusions about the lack of affinity between MS 116 14–42 and Group 3. In addition, the evidence from Nürnberg 14–42 strongly suggests that, unlike MS 116, the entire text of Nürnberg belongs with Bomberg in Group 3.

Shared readings

The third category of evidence for a close relationship between Bomberg and MS 116 (1-13) comes in the form of otherwise unattested readings shared by the two manuscripts. It is this type of evidence which leads Stec to conclude that the break in MS 116 comes somewhere near the end of chapter 13 and the beginning of chapter 14 ([15]).. He provides ninty-three individual readings which link the first thirten chapters of MS 116 with Bomberg ([16]). While a simple listing of readings in common between only two witnesses may be rather deceptive in that it tends to gloss over any lack of agreement and undoubtedly fails to do justice to the entire network of stemmatological connections, it is perhaps to be admitted as a general indicator of affinity. While the following treatment of individual readings is the result of a slightly different approach, it too may be subject to the same criticism.

In chapter one (see Chart 2) we find eight readings otherwise unattested but shared by all three Group 3 texts ([17]). Nürnberg and Bomberg share thirteen readings not found in any other MS, including MS 116 ([18]), while Nürnberg and MS 116 share only three

([15]) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 78. Readings linking MS 116 to Group 2 texts begin in chapter 14 despite the fact that the entire manuscript appears to have been written in one hand and there is no physical break evident.

([16]) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 77-78. Both identical readings and those exhibiting *matres lectionis* variation are included.

([17]) בוני 1,4; כד 1,5; כיתי 1,6; קדם 1,7; בעבדי 1,8; הא 1,12; חורייא 1,14; תמן < 1,21.

([18]) דגמליא 1,3; חמיש 1,3; שבעא 1,4; ביומא 1,6; ואתי 1,6; במציעהון 1,6; אשנא 1,7;

unique readings ([19]). Thus already in the first chapter we see that in terms of rough indicators, there seems to be a general affinity (as befits texts of the same group) between all three texts but that Nürnberg and Bomberg have considerably more in common than do Nürnberg and MS 116.

In the rather short chapter thirteen, the supposed last chapter for which we have three Group 3 texts, roughly the same proportions are obtained. Nürnberg, Bomberg and MS 116 share four readings unattested by any other MS ([20]), while Bomberg and Nürnberg in this chapter share a total of seven otherwise unattested readings ([21]). Nürnberg and MS 116 do not in fact share any unique readings in chapter 13 ([22]).

As shown by Chart 2, chapter fourteen presents a rather different picture from the trend established in the first thirteen chapters of Group 3 texts. While the shared readings of Nürnberg and Bomberg continue at a relatively high level (varying in absolute terms in proportion to the length of a given chapter) both the Group 3 readings and those in common between Nürnberg and MS 116 drop dramatically from chapter 14 onwards. This fits well with Stec's observations regarding the lack of affinity between the last two thirds of MS 116 and Group 3.

Thus in terms of locating Nürnberg within the existing stemmatological framework on the criteria utilised by Stec it is clear that Nürnberg stands beside Bomberg as the only other witness to Group 3 preserved in its entirety. With respect to its more specific affinity within Group 3, it seems safe to conclude that it shares far more with the text of Bomberg that it does with the Group 3 text preserved by the first thirteen chapters of the MS 116.

The collation of Nürnberg also supports the observation that in comparison to the other textual traditions, Group 3 texts have a

האפשר 1,8; איוב דחיל 1,9; וגיתוי 1,10; אתחולי יומא 1,13; מסדר 1,22; מיחטי 1,22; (Readings unique to only Bomberg and Antwerp are not included in this category despite the strong evidence that Montano made use of Bomberg in his production of Antwerp. Cf., Stec, *The Text of the Targum of Job*, 11).

([19]) ומהלכא 1,7; דלמגן 1,9; מסור 1,12.

([20]) אוף 13,2; לווי 13,5; האפוי 13,8; ורתיתיה 13,11T1.

([21]) ולית 13,2; דמשתיק 13,5; שיפוותי 13,6; לקטמא 13,12; קדמוי 13,16; השתא 13,19; ריגלי 13,27.

([22]) It is significant to note that in many of the cases where Nürnberg and MS 116 agree against all other witnesses, the corrections found both in Nürnberg (body) and Nürnberg (Mg) often agree with Bomberg.

tendency to avoid ית + pronominal suffix, preferring to represent the object through the use of a verbal suffix ([23]). However, the newest member of Group 3 is of less use in confirming or contesting Stec's cautious suggestion that Group 3 may belong to a Sephardi tradition. As Nürnberg is written in an Ashkenazic square script, Group 3 remains without a Sephardic witness in terms of paleography ([24]). And while Nürnberg does share many of the characteristics which Stec finds to be common to Group 2 (a Sephardi tradition from Northern Spain and Africa) and Group 3, the additional witness, in and of itself, neither strengthens nor weakens the linguistic argument ([25]).

2. The Case for Bomberg's Dependence on MS Nürnberg

We now move on to the more particular question of the precise relationship between the texts of the Targum of Job preserved in Bomberg and Nürnberg. As we have noted, several pieces of this particular puzzle have been investigated already. And while conclusions have varied with respect to the exact nature of the relationship between the two witnesses the consensus continues to be that for the targum texts already examined in this regard, the relationship is very close indeed ([26]). Reference will of course be made to these precedents as we take up the case of the Targum of Job.

Shared Readings

In the case of the Targum of Job, the first type of evidence to be adduced in favour of a close relationship between Bomberg and Nürnberg has already been touched upon. The number of otherwise

([23]) Stec, *The Text of the Targum of Job*, 78. Nürnberg agrees with all the examples adduced by Stec in chapters 1–13. Others include 15,24; 31,15; 35,10.

([24]) This of course does not preclude a Sephardic origin for as recognised by Stec, paleography alone cannot be decisive in the determination of a Ms tradition.

([25]) Stec, *The Text of the Targum of Job*, 78. The features brought forward in favour of this affinity are: a) the use of the shorter form of the 3rd masc pronom suffix with plural nouns, i.e., וי versus והי; b) a preference for מ- as opposed to the separate form מן of the same preposition; c) the use of ת״א instead of ל״א when referring to alternative targumim; d) a paucity of alternative targumim to individual words and phrases, although in many cases they may be found in Nürnberg (Mg).

([26]) See note 3 above.

unattested readings shared by the two witnesses (as illustrated by the preceding chart) suggests a high degree of affinity. In the introduction to his critical translation of the Targumim of Esther, Bernard Grossfeld provides some statistical support for his contention that Nürnberg's targum text was used by de Prato as the *Vorlage* for his own text (27). He finds that in 294 out of 553 cases with respect to Tg. Sheni, the Second Rabbinic Bible agrees with Nürnberg. While there are minor differences between the edition of de Prato and that of Ben Hayyim which followed some eight years later, Grossfeld argues that a 54% agreement between the two "points strongly to a possible situation" that Nürnberg was used by de Prato.

Beattie too, in a paper on the textual tradition of Targum Ruth given in Dublin six years ago, presents evidence of this sort under two headings. First, he identified features characteristic of the printed texts (28) which are found only in Nürnberg as opposed to all the other MSS he had examined. Then he reversed the procedure and found that most of the features (including additions, omissions and shared readings) unique to Nürnberg among the MSS were to be found in the printed texts. In the light of these significant correlations in the case of Ruth and Esther, it is not surprising that our piece of the puzzle, the Targum of Job, shows a similarly high degree of correspondence. While this sort of evidence may be both salient and suggestive, it is, as Beattie and presumably Grossfeld recognize, far from decisive in terms of showing the dependence of Bomberg on Nürnberg (29).

Multiple Targumim (30)

For the purposes of this enquiry, it is a happy coincidence that in the case of many verses, phrases and even individual words the

(27) GROSSFELD, *The Two Targums of Esther*, 6-7.

(28) By this Beattie means the "Rabbinic Bibles of the sixteenth century and their lineal descendants, and the editions of Lagarde and Sperber" (BEATTIE, "The Textual Tradition of Targum Ruth", 342, n. 10).

(29) BEATTIE, "The Textual Tradition of Targum Ruth", 343.

(30) STEC, *The Text of the Targum of Job*, 86, prefers this term to that suggested by Weiss ("duplicate targumim") on the grounds that "duplicate" is suggestive of "two" and does not reflect the cases where three or even four targumim are attested. In addition, it seems probable that the use of "duplicate" might lead to the incorrect assumption that the various targumim are merely copied versions of a single targum.

Targum of Job displays the phenomenon of multiple translation([31]). While Bomberg, as a printed edition, has incorporated these alternative targumim into the body of its text, designating them as such through its use of an appropriate formula ת״א, some manuscripts (MSS Nürnberg, Paris Bib. Nat. 17., Wrocław Bib. Uniw. 1106) also present targumic material (under various rubrics) in the margins. In fact, the location and order of these alternative targumim constitute a further plank in the case for dependence of Bomberg on Nürnberg.

While most MSS order alternative targumim in generally the same fashion (ie., T2 in one MS corresponds to T2 in other MSS) Bomberg diverges from this tendency frequently, often reversing the order of the various targumim which it includes for a given verse. For example, in 14,22, where all MSS but Bomberg have a common order. Bomberg reverses the order giving T2 first, followed by T1. Stec suggests that the most reasonable explanation of the idiosyncratic position (and therefore ordering) of alternative targumim is that they were originally written in the margin of some manuscripts and only later imported into the body of a subsequent text during the copying of such manuscripts([32]).

Nürnberg seems to provide support for this suggestion. Because no alternative material in Nürnberg is contained within the body of the text itself, alternative words, phrases or targumim are given in the margins. These alternative textual materials must then in some fashion or another, be connected with their corresponding locations in the base text through the use of a reference system, usually identical marks at the location and in the margin. The relationship between this reference system (and the alternative targumim it serves to incorporate) and the idiosyncratic ordering of Bomberg's alternative targumim are extremely suggestive of a close link between the two texts. In Nürnberg, the targum and the Hebrew text of Job alternate verse by verse. The evidence seems to suggest that Bomberg's idiosyncratic ordering may be best explained by the fact

([31]) See STEC, *The Text of the Targum of Job*, 85-88 for a synopsis and evaluation of explanations of this phenomenon beginning with that of Bacher in the late 19th c. This distinctive feature of the Targum of Job is also encountered occasionally in TgPsalms. Interestingly, an *avoidance* of explicit multiple translation is seen by Alexander Samely as a basic (essential?) formal feature of the *targumim* to the Pentateuch. Cf., A. SAMELY, *The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums* (Tübingen 1992) 179.

([32]) STEC, *The Text of the Targum of Job,* 89.

that de Prato in his edited Bomberg text almost always includes the alternative targumim in the margin of Nürnberg *following* the targum offered in the body of Nürnberg (33). It was surely neither incidental nor accidental that as a rule, when Nürnberg Mg does contain an alternative (second) Aramaic translation the marginal hand of Nürnberg often provides an insertion mark following the targum which is in the body of the text (34). In the light of this general practice, it is not surprising that de Prato's approach produced the "correct" order of alternative targumim in many cases (35). But there are many others where the following of this default procedure resulted in Bomberg having a radically different ordering of alternative targumim (36).

For example, in chapter 36, while a significant proportion of the witnesses (i.e. twelve) preserve three targumim to verse 33, the order in which these three targumim are preserved in Bomberg is unique (see Illustr.1). The targum which most witnesses cite first (T1) is in fact cited by Bomberg as the second targum, while T2 corresponds to the third targum preserved in Bomberg. To complete the confusion, Bomberg gives T3 as its first targum. Nürnberg and de Prato's reading of it seem to provide the answer to the question of Bomberg's mysterious ordering. Nürnberg preserves T3 in the body of its text. De Prato accordingly includes it in Bomberg as his first targum. The remaining two targumim (T1 and T2) are preserved by Nürnberg in its margin in the same order and are therefore included by de Prato in the "proper" sequence. This then would seem to explain the unique order of the alternative targumim in Bomberg's text of Job 36,33. While it is undoubtedly possible that Bomberg's tendency toward unique ordering of its targumim could have an

(33) The only exceptions to this rule come toward the beginning of the targum. At 4,11 and 7,12, two locations where the insertion marks are clearly indicated before the targum given in the body, de Prato has correctly given the marginal targum priority over that contained in the body of the text. This preserves the order intended by the marginal hand and indeed the order of Bomberg accords with other manuscripts for this verse.

(34) Eg., 6,6.7; 11,12; 14,18; 15,10.18.20.32; 18,12.13.16; 29,15; 30,2.24; 34,26; 36,19; 37,1.24; 38,12.15.

(35) Eg., 6,7; 11,12; 14,18; 15,10.18.20.32; 18,4.12.13.16; 29,15; 30,2.4.19.24; 34,26; 36,19; 37,1.12.21.22.24; 38,12.14.15.

(36) Eg., 5,7; 6,6; 12,5.6; 14,22; 28,7*.8*; 34,9*; 36,20*.33; 37,23*; 38,25.37; (*indicates insertion mark is missing or location is unclear).

alternative explanation, it is suggested that in terms of its ability to account for every case of Bomberg's irregular ordering, the above hypothesis is a very reasonable one.

The use of the term reasonable at this juncture is not incidental. While the combined force of the above evidence is powerfully suggestive, in terms of proving a case of dependence of one text on another, shared readings, and even the similar arrangement of multiple targumim can in fact only be admitted as circumstantial evidence. In other words, while this type of evidence establishes emphatically the link between the two texts, it provides no means for adjudicating the case of dependence. For example, we might easily imagine a case in which the MS tradition which underlies Bomberg (it seems reasonable to think it was a MS of some importance) had been in existence for centuries before de Prato encountered it. In this case, Nürnberg could have been been corrected and supplemented by this "proto-Bomberg" MS, to which it may have had some affinity anyway. In so far as the shared readings and even otherwise unattested ordering of alternative targumim might also fit this set of circumstances, we must look for evidence of a decisive nature before a verdict may be reached regarding the direction of dependence. This type of decisive evidence is often found in cases where the copyist has made a mistake of interpretation in which later observers may, so to speak, "catch him in the act" (37).

Further evidence

The relationship between the marginal material of Nürnberg and the text preserved in Bomberg sheds light not only on Bomberg's ordering of alternative targumim but also provides us with the means to explain an even more distinctive feature found in Bomberg, that of dislocated targumim.

In chapter 24, Nürnberg, along with virtually all other witnesses, preserves three targumim to verse 19 (see Illustr. 2). While at first glance, Bomberg seems to provide only two targumim (T1 and T2)

(37) While KLEIN, "The Extant Sources of the Fragmentary Targum", 127 clearly improves upon Ginzburger (*Das Fragmententhargum* Berlin 1899, VIII-IX) in the evaluation of the errors in the Fragmentary Targum, Ginzburger's approach is essentially sound and Klein recognizes this decisive nature of errors in his own argument for Bomberg's dependence on Nürnberg.

to this verse, when the following verse is examined it becomes apparent that T3 has been mistakenly attached to verse 20. One might well imagine that marginal material has played a role in this dislocation and indeed on the basis of Nürnberg, we see that this is the case. The unusually crowded margin includes first a variant reading followed by two alternative targumim (T2 and T3). While the marginal variant to verse 19 increases the length of the verse, the version contained in the body is rather short. This combination of too much material and a short verse proved to be de Prato's downfall. While T2 begins in the margin adjacent to the end of the targum contained in the body (T1), T3 is shunted down so that it is in fact slightly below the beginning of the targum to verse 20. Without an insertion mark, it would seem harsh to fault de Prato too much for mistakenly attaching 19T3 to verse 20.

A similar case is that of 28,17 where again most witnesses preserve three targumim to the verse (see Illustr. 3). As was the case in chapter 24, Bomberg's text has 28,17 T3 erroneously positioned following the 28,18 T1 (the sole targum to this verse in all other witnesses). And here again, a look at the margins of Nürnberg provide an explanation for the dislocation. While the reference mark indicating the insertion point for the marginal material (T2 and T3) is provided following 28,17 T1, the Hebrew text of 28,18 is again quite short and its corresponding Aramaic translation (28,18 T1) begins in the body of the text adjacent to the beginning of the second of the two alternative targumim (T3) in the margin. Again, the dislocation is explained by de Prato's confusion regarding the correspondence of marginal material and the body of the text.

Although of a slightly different sort, one final example related to multiple targumim should be brought forward in favour of Bomberg's dependence on Nürnberg. In verse 36 of chapter 38, Stec notes that Bomberg includes only half of T2 while other witnesses preserve the entire targum. The reason for this otherwise inexplicable omission of the first half of the verse seems to lie again in the margin of Nürnberg. Because the first half of both T1 and T2 are substantially similar, the marginal hand in Nürnberg has here and elsewhere saved a repetition of the similar portion by providing an insertion mark referring to the marginal targum only at the point where the two targumim diverge. De Prato apparently misunderstood the intention and cited the last half of T2 contained in the margin of Nürnberg as a complete, self-contained targum. While the

insertion mark is clear, its location is in fact not far from the end of T1 (where one might normally have expected to find it) and this may help to explain de Prato's error.

Finally two smaller, yet no less significant, pieces of evidence are presented by the margins of Nürnberg. Only Group 3 texts preserve an alternative targum to chapter 12 verse 6 (see Illustr. 4). However, this otherwise unattested alternative targum (T2) is preserved not in the margin but rather in the body of the Nürnberg text itself. The targum common to 15 witnesses is found in the margin of Nürnberg and true to form de Prato has included it in *Bomberg* as the second targum (identical in every respect to Nürnberg) to the verse. While most of the otherwise unattested readings preserved in this targum consist of variation of *matres lectionis* or transposition of words, there is one exception. The targum, triggered by the MT's mention of robbers and enemies, supplements its base translation text, supplying the names of Israel's conventional enemies.

While all other witnesses to this verse provide יתמסרון ביד, Bomberg provides a unique variant, reading instead יתאסרון ביד. While it is true that an ithpa'el formation of אסר is attested ([38]), and in fact provides tolerable sense in the context, it is an unexpected formulation when compared to the comparatively common expression which employs מסר. In fact this stock expression occurs in two other locations in the targum of Job and in neither case do we find any witness presenting significant variation ([39]). Nürnberg seems to provide a good explanation for this unexpected variation on the part of Bomberg. The key lies in the fact that unlike the square Ashkenazic script utilized by the scribe responsible for Nürnberg itself, the hand responsible for the marginal material favoured, as Klein puts it, "a cursive rabbinic hand" ([40]). As with other examples of square script, certain letters within the body of Nürnberg (ו and י, ד and ר, ה and ח) resemble each other to the extent that they may easily be confused ([41]). While א and מ (non-final) are

([38]) See M. Jastrow *Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, (Jerusalem 1903) who glosses the resulting form as "to be imprisoned" (98).

([39]) The expression also occurs in 1,12 and again in 9,24

([40]) Klein, *The Fragment Targums of the Pentateuch* , vol.1, 31.

([41]) A good example of the confusion of ר and ד may be seen in 37,22 and again at 40,10 where in both cases Bomberg reads שיבהודא where the other witnesses preserve שיבהורא. The letter preserved in Nürnberg at these two points may be plausibly read as either ר or ד.

not easily confused in the square Aramean script, the form of these letters in the cursive script is often very similar and in the case of the marginal targum of 12,6 easily confused. It seems likely that de Prato, after having read the mem of מואבי (whose cross-stroke is unusually high) and the regularly formed aleph of the same word, then read the cursive mem of יתמסרון as an aleph by mistake. This error then, which as we have seen would be highly unlikely in the square scripts, seems to provide a further causal link between the marginal material of Nürnberg (in this case as preserved only in Nürnberg) and the text which de Prato used for his edition of the Rabbinic bible.

The final piece of evidence in favour of Bomberg's direct dependence on (at least) Nürnberg's text of the targum of Job is this time to be found not in the margins of Nürnberg, but rather within the body of the text itself. At several junctures in Nürnberg, where the body of the text preserves the suffixed preposition קומוי a (later?) corrector has crossed out the first ו and placed a ד above the crossed out letter, producing the more common prepositional phrase קדמוי(42). While six of the seven occurrences are located in five chapters (21–25) toward the middle of the book, the first such correction is to be found much earlier in chapter 13. (see Illustr. 5). When we turn to Bomberg, we see that Bomberg agrees with the corrected form of Nürnberg — קדמוי is read in place of קומוי. But in the isolated first occurrence Bomberg, alone amongst the witnesses, preserves the unexpected קממוי (?). The explanation for this form lies in a combination of sloppy penmanship on the part of the corrector and the fact that this correction occurs both first and in relative isolation from the other examples in the middle of the book. While the superscript ד provided by a corrector in 21,08; 21,27 and 21,31 is clear and well-constructed, that which occurs in 13,15 is anything but it is scarcely anything more than an arch and with its proximity to the מ which follows it immediately in the same word, we can see how de Prato might have taken it as a mem.

* * *

The phenomenon of correction raises one final issue which remains to be addressed. Is it possible that de Prato has relied on

(42) 21,08, 21,27, 21,31, 22,37, 23,04, 25,05. Jastrow, *A Dictionary of Targumim,* 1332, sees קומוי as a contraction of קדמוי.

the codex by which N has been corrected? Willem Smelik, on the basis of his investigation of the relationship between Bomberg and Nürnberg in Targum Jonathan to Judges 5, observes that: a) de Prato follows a text very similar to the corrected text of Nürnberg, rather than the original, but that b) he did not always feel obliged to include a marginal variant reading under the heading ס״א (43). Primarily on the basis of this latter observation he quite rightly suggests that the lack of correspondence between Bomberg and the marginal material of Nürnberg allows for the possibility that the witness which was used in the correction of Nürnberg might have been the MS used by de Prato, as opposed to Nürnberg itself.

While both of these observations generally hold for the case of the targum of Job, it seems clear that on the basis of both the idiosyncratic ordering and dislocation of targumim in Bomberg and de Prato's confusion of aleph and mem in the cursive script, there is a demonstrated causal link between the material presented in the margins of Nürnberg and the text included by de Prato in his edition. While much, in fact most, of the marginal material included under the rubric ס״א is not included in the text of Bomberg, there are in fact occasions when de Prato has included even entire alternative targumim (28,7T2; 28,8T2) which has been so labelled. And as it is clear that the same hand is responsible for virtually all the marginal material, whether included under the formula ס״א or the more usual ת״א, it seems more than reasonable to conclude that in the case of the Targum of Job at least, there is an inescapable link between the marginal material of Nürnberg and the text of Bomberg and that therefore Nürnberg, and not the codex used in its correction, was the text used by de Prato.

While it is hoped that the evidence above has served to present the case for de Prato's dependence on the text of the Targum of Job preserved in MS Nürnberg with sufficient clarity, perhaps it is best to conclude with a brief survey of what I have not shown. Such is our lack of knowledge regarding the sources at de Prato's disposal that we must allow, at least the possibility (and perhaps probability) that different MSS may have been employed in different ways by de Prato in his production of the various targum texts which are included in the Bomberg Bible. In any case, this study has in no way disproved that other texts were not used by de Prato in his

(43) SMELIK, *The Targum of Judges*,153.

editing process. Second, the question of the relationship between the targum texts of the two witnesses as a whole (Bomberg tg), (Nürnberg tg) can only be meaningfully addressed after each of the constituent targum texts (ie., Tg. Ruth, Tg. Judges, Frg. Tg. and now Tg. Job etc) has been examined in its own right. In this sense, it is suggested that the present study, constitutes not the closing but rather a continuance of the case of de Prato's sources, and it is hoped that when all the evidence is finally in we will be somewhat closer to knowing which text it was that lay before not Bomberg, as my title suggests, but before de Prato, the true inspiration behind the Rabbinic Bible.

Faculty of Divinity, New College,
University of Edinburgh.
The Mound, Edinburgh EH1 2LX

David SHEPHERD

SUMMARY

It is a well-known fact that even in its earliest edition, an Aramaic translation or targum was amongst the vast and varied material assembled for inclusion in the Rabbinic Bible. But in contrast to the comparative wealth of information we possess regarding the circumstances surrounding its publication, we possess little knowledge with regard to the sources used by Felix de Prato when he took up the task of editing the 1517 Rabbinic Bible for the Venetian publisher Daniel Bomberg.While prior research has shown the importance of the targum text preserved in the Solger Codex (Stadtbibliothek Nürnberg) in any attempt to solve the puzzle of the pre-history of the Rabbinic Bible's targum text, many pieces of this puzzle remain as yet unexamined. The present study locates the targum text preserved in MS Nürnberg (Solger Codex) within the stemmatological framework proposed by D. Stec in the introduction to his critical edition of the Targum of Job. More importantly, the present paper presents decisive evidence (through the detection of editorial errors) that the editor of the first Rabbinic Bible (Felix de Prato) copied his targum text of Job directly from Codex Solger preserved in the Stadtbibliothek Nürnberg.

Chart 1: Stemmatological Divisions

Group 1

MS Camb. Univ.Lib. Ee.5.9
MS Paris, Bib. Nat. Heb.17
MS Vat., Bib. Apostol. Urbinas I
MS Rome, Bib. Angelica N.72
MS Florence, Bib. Medic. Laur. Plut. III.I
MS Milan, Bib. Ambros. B.35 inf.
MS Parma, Biblioteca Palatina 3189
MS Parma, Biblioteca Palatina 3232
MS Wrocław, Bib. Uniw. M.1106

Group 2

The Antwerp Polyglot, 1570
MS London, Jews' College H.116 (14-42)
MS Paris, Bib. Nationale Heb.110
MS Salamanca, Bib. Univ. M-2
MS Madrid, Bib. de la Universidad Complutense 116-Z-40

Group 3

Bomberg Bible, Venice 1517
MS Lond., Jews' Col. H.116 (1-13)
(MS Nürnberg, Stadtbibliothek Nürnberg)

Group 4

MS Paris, Bib. Nationale Heb.17 (marginal alternative targumim)
MS Paris, Bib. Nationale Heb.17 (corrections)
MS Parma, Biblioteca Palatina 3231

Chart 2

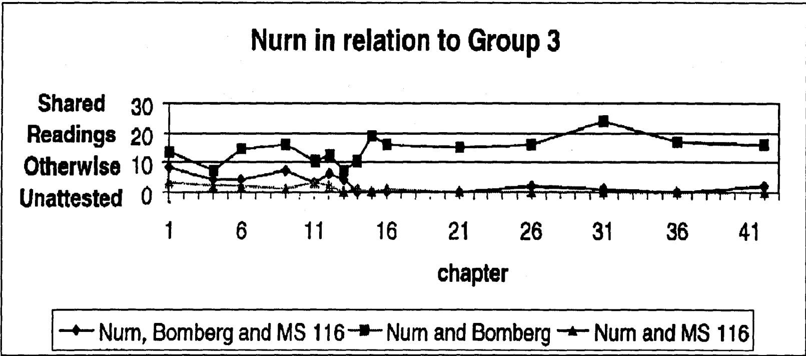


Illustration 1: MS Nürnberg RtgJob 36,33

Translation:

Nürnberg body [Bomberg T1] (T3):

'…go up from him'

Nürnberg Mg^1 [Bomberg T2] (T1):

They tell *about the law each* one with another; they are agitated in anger *and rise to him* on high.

Nürnberg Mg^2 [Bomberg T3] (T2):

Righteousness declares concerning him (his companion); *jealousy* and anger go up from upon him.

Illustration 2: MS Nürnberg RtgJob 24,19

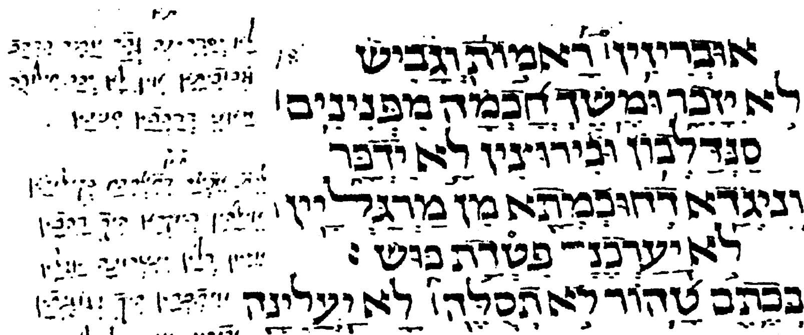
Translation:

Nürnberg Mg[1] [Bomberg add.to 24,19 T1] (T1a):
and they are not there, thus to She'ol will *be carried away* those who have been condemned *to She'ol.*

Nürnberg Mg[2] [Bomberg 24,19 T2] (T2):
Like dryness and heat *which* snatch away the waters of the snow *and they are not there, thus to* She'ol *will be carried* those who have been comdemned *to She'ol.*

Nürnberg Mg[3] [Bomberg 24, 20 T2] (24, 19 T3):
Because they suspended the gift of the tithes that were commanded in the time of the heat *of the Summer*, the waters of *the rain in the time of the Winter and* the snow *were restrained from them; they were* condemned to *the burial place.*

Illustration 3: MS Nürnberg RtgJob 28,17


אוברי‍זין ראמות וגביש
לא יזכר ומשך חכמה מפנינים
סנדלבון ובירוריצין לא ידכר
וניגדא דחוכמתא מן מרגליין
לא יערכנה פטדת כוש
בכתם טהור לא תסלה לא יעלינה

Translation:

Nürnberg body [Bomberg 28,17 T1] (28,17 T1):
...pure gold.

Nürnberg Mg[1] [Bomberg 28,17 T2] (28,17 T2):
A man rich in gold and glass does *not put it in order, nor will he give* in exchange vessels*of fine* gold.

Nürnberg Mg[2] [Bomberg 28,18 T2] (28,17 T3):

It is not possible that it should be found with ease; but rather in something precious like gold, and *whoever does not guard it will pass away and be broken like* glass...

Illustration 4: MS Nürnberg RtgJob 12,6

Translation:

Nürnberg Mg [Bomberg T2] (T1):

And the sons of Ishmael who are at ease in their tents *will be delivered* (יתמסרון) to robbers, *and the Ammonites and Moabites who are dwelling* securely *will be delivered into the hand(s)* (יתמסרון ביד) *of the wicked* and those who anger God, *like Pharaoh,* upon whom God brought *the plague* with this hand.

Illustration 5: MS Nürnberg RtgJob 13,15

מטול מה אטול בסרי בככאי ונפ
ונפשי אשוי בד על ידווי הן
יקטלני לא איחל אך דרכי על פניו
אוכיח הא אין יקטלינני לגמוי
אוריך ברם אורחתי קדמוי אכסין
גם הוא לי לישועה כי לא :

The Plutonium of Hierapolis and the Descent of Christ into the 'Lowermost Parts of the Earth' (Ephesians 4,9)

In a recent commentary on the epistle to the Ephesians I suggested that the letter was originally intended for the Christian congregation at Hierapolis within the region of Phrygia in Asia Minor and that it was written by an unnamed disciple of Paul who was a member of the church at Colossae (1). It may well be that this disciple was given special responsibility for the neighbouring congregation of Hierapolis by his home church in Colossae (2). This proposed scenario offers a new way of reading the epistle as a whole, and opens up the possibility of interpreting the letter as one in which the inter-church relationships between the three congregations in the Lycus valley (those in Hierapolis, Colossae, and Laodicea) are all being addressed by the Writer. In short, the suggestion is that the church at Hierapolis is a daughter-church of the church at Colossae, a scenario which means that many of the other perplexing features of the letter we now know as Ephesians can be explained. One such passage on which this proposed scenario may throw some light is the curious declaration contained in 4,9-10. This parenthetical aside is one of the most enigmatic passages in Ephesians; it is generally agreed that the couplet is intended to explain the quotation of Psalm 68,18 (LXX 67,19) which appears in 4,8. In the commentary I suggested that 4,9-10 is a veiled reference to the Plutonium of Hierapolis, a small subterranean cavern situated next to the temple of Apollo in the centre of the city and commonly regarded as a passageway to the underworld. In other words, I take it that the reference to Christ descending 'into the lowermost parts of the earth' (εἰς τὰ κατώτερα

(1) See my *Ephesians* (Epworth Commentary; London 1997). In this regard I am building upon, and refining, the work of A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42; Dallas 1990), who argues that the original destination was the *churches* in Laodicea and Hierapolis, a suggestion which is based partly on an imaginative reconstruction of the awkward syntax of the Greek text of verse 1,1 and the absence of the words ἐν Ἐφέσῳ in most early manuscripts.

(2) The suggestion that the writer of Ephesians was a member of the church at Colossae and that he therefore had access to the letter to the Colossians accounts for the obvious literary dependence of Ephesians upon Colossians.

μέρη τῆς γῆς) is a remark which builds upon this well-known geological feature of Hierapolis and as such would have been perfectly understandable to the members of the congregation to whom the letter was addressed, even if it is something of a puzzle for us today (3). The declaration in 4,9-10 that Christ descended into the underworld and then ascended far above the heavens therefore stands as a powerful expression of his conquering the forces of death and triumphantly claiming the city of Hierapolis as his own.

The suggestion that something as obscure as the Plutonium in Hierapolis may provide us with the hermeneutical key to unlock the mystery surrounding the original setting of the epistle is admittedly a novel idea, but it is not as far-fetched as it may at first appear. The site was a well-known tourist attraction within the ancient world (4), and it is mentioned by several writers of antiquity including Strabo, Pliny the Elder, Dio Cassius, Ammianus Marcellinus, and Damascius of Alexandria (5). Within this short study I would like to add one small piece of evidence in support of this proposed way of reading the passage in Ephesians, evidence which to my knowledge has not been marshalled before in any discussion of the provenance of the epistle (6). I speak of numismatic issues from the city of Hierapolis itself. These coins depict a well-known story from Graeco-Roman mythology, namely the abduction of Persephone by Hades, the god of the underworld. They are clearly associated with the Plutonium insofar as it was taken to be an entrance to Hades' realm. However, before we proceed to examine the coin evidence,

(3) A recent comprehensive study of the passage is W. HALL HARRIS, III *The Descent of Christ: Ephesians 4:7-11 & Traditional Hebrew Imagery* (Leiden 1996). Harris offers a thorough survey of critical scholarship on these cryptic verses and concludes that the author had Christ's subsequent descent from heaven at Pentecost in mind when writing 4,9-10.

(4) L. CASSON, *Travel in the Ancient World* (London 1974) 232, lists Hierapolis as one of the sites that people travelled to see in antiquity, describing it as one of 'the impressive curiosities nature offers'.

(5) These texts are discussed in my "The Plutonium of Hierapolis: A Geographical Solution for the Puzzle of Ephesians 4:9-10", *ΕΠΙ ΤΟ ΑΥΤΟ: Studies in Honour of Petr Pokorny on his Sixty-fifth Birthday,* J. MRAZEK – R. DVORÁKOVA – S. BRODSKY (eds) (Prague 1998) 218-233.

(6) There has been something of a reluctance on the part of NT specialists to turn to numismatic evidence as a window through which to gain valuable glimpses into the first-century world. I have attempted to address this matter in my *Striking New Images.* Roman Imperial Coinage and the New Testament World (JSNTSS134; Sheffield 1996).

it might be worthwhile to review the substance of the mythological story itself.

I. The Abduction of Persephone by Hades in Mythology

The abduction of Persephone by Hades (or Pluto, as he is otherwise known) is a frequent theme within Graeco-Roman mythology (7). Persephone, also known simply as Kore (the Maiden), was the daughter of the earth-goddess Demeter, and the story of a mother's anguished search for, and eventual reunion with, her abducted daughter gave rise to a religious cult widely practised in the ancient world. The most important centre for worship of Demeter and Persephone (Kore) was at Eleusis, fourteen miles west of Athens, home of the famous Eleusinian mysteries. In addition, many ancient sites sacred to the two goddesses have been identified, including one in Corinth dating back to the sixth century BCE (8).

The *Homeric Hymn to Demeter*, generally dated to *circa* 650-550 BCE (9), is the most important literary expression of the Demeter-Persephone myth, although facets of the basic story are alluded to within a number of ancient writings. The abduction of Persephone by Hades is mentioned in Hesiod *Theogony* 914, Diodorus Siculus *Library of History* 5:4:1 and 5:68:2, Apollodorus *The Library* 1:5:1, Ovid *Fasti* 4:417-454 and *Metamorphoses* 5:385-408, Apuleius *Metamorphoses* 6:2, Cicero *Against Verres* 2:4:48, and Pausanias *Guide to Greece* 8:42:2 and 9:23:2. Towards the end of the classical period, the late fourth-century CE writer Claudian even composed a full-length version of the myth, suitably altering the name of the central character for his Latin audience; we know this work as *The Rape of Proserpina*.

Most agree that at some level the story of Demeter and

(7) For general introductions to the story see C. KERÉNYI, *The Gods of the Greeks* (Harmondsworth 1958) 205-212; R. GRAVES, *The Greek Myths: 1* (Harmondsworth 1960, revised edition) 89-96; M. SENIOR, *Greece and Its Myths: A Traveller's Guide* (Southampton 1978) 58-78; T. GANTZ, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore 1993) 63-73; M. MAVROMATAKI, *Greek Mythology and Religion* (Athens 1997) 68-75.

(8) N. BOOKIDIS – R.S. STROUD, *Demeter and Persephone in Ancient Corinth* (Princeton, NJ 1987).

(9) C. KERÉNYI, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (Princeton, NJ 1967) 13, suggests that the Hymn may be from as early as the eighth century BCE.

Persephone is an agricultural myth in which the cycle of the seasons and crop production are symbolically represented (10). Persephone lives and rules as Hades' queen in the underworld for four months out of the year, corresponding to the barren winter months (11); in the spring she returns to her mother Demeter in the world above, thereby assuring the annual growth of crops and the fruitfulness of life. In this sense, the cosmology surrounding the Demeter/ Persephone myth is central to the drama that is enacted in their story (12). Although the *Homeric Hymn to Demeter* describes Hades' ascent from the underworld and his abduction of Persephone as taking place on the plains of Nysia, it does not mention the place at which he descends back to the underworld with his newly captured prize. A number of geographical sites are identified within the

(10) See, A.C. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to the Agricultural Year* (Salem, NH 1981); B. DIETRICH, "The Religious Prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries", *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano* (eds. U. BIANCHI – M.J. VERMASEREN) (Leiden 1982) 445-471. Alternatively, some recent feminist interpreters have seen the myth of Demeter and Persephone as a commentary on the various stages of life for women within ancient Greek society. In this sense the rape of Persephone by Hades represents a woman's initiation into marriage, the woman's formal rite of passage from daughter to wife. For more on this way of interpreting the myth, see: M. ARTHUR, "Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter", *Arethusa* 10 (1977) 7-47; B. LINCOLN, "The Rape of Persephone: A Greek Scenario of Women's Initiation", *HTR* 72 (1979) 223-235; R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings.* Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World (Oxford 1992) 22-29; H.P. FOLEY, "Female Experience in the *Hymn to Demeter*", *The Homeric Hymn to Demeter.* Translation, Commentary, and Interpretative Essays (ed. H.P. FOLEY) (Princeton, NJ 1994) 103-104; D.F. SAWYER, *Women and Religions in the First Christian Centuries* (London 1996) 59-61.

(11) Ovid, *Metamorphoses* 5:564, lengthens the time spent in the underworld to six months.

(12) The spatial geography of the *Homeric Hymn to Demeter* is discussed in L.J. ALDERINK, "Mythological and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter", *Numen* 29 (1982) 1-16. At the same time, it is important to note that there is also a personal dimension, an interest in relationships, which takes the myth beyond the strict realms of a cosmological geography. Thus, J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (Princeton, NJ 1989) 208, remarks: "Spatially, the *Hymn to Demeter* embraces the three domains of the cosmos: Olympus, the earth, and the underworld. *It explores the relations among these three realms as well as the possibilities of movement and communication between them*". (Emphasis added.)

mythological tradition as the place of the descent back to the realm of Hades ([13]). The place most frequently mentioned in this regard is Eleusis in Attica, no doubt as a result of the close association with Demeter and the Eleusinian mysteries which had been celebrated there for centuries. A good example of this is the *Orphic Hymn to Pluto* (18:11-15):

> ὅς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὦ πολυδέγμων
> Εὔβουλ', ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
> νυμφεύσας λειμῶνος ποσπαδίην διὰ πόντου
> τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ατθίδος ἤγαγες ἄντρον
> δήμου 'Ελευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴσ' 'Αίδαο.

> All-Receiver, with death at your command, you are master of mortals;
> Euboulos, you once took pure Demeter's daughter as your bride
> when you tore her away from the meadow and through the sea
> upon your steeds you carried her to an Attic cave,
> in the district of Eleusis, where the gates to Hades are ([14]).

Similarly, the second-century CE travel-writer Pausanias describes Eleusis as the place where Hades/Pluto descended to the underworld after he had carried off the virgin Persephone ([15]). The identification of Eleusis as the site of Hades' return to the realm of the dead is supported by the presence of a subterranean passage near

([13]) N.J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974) 146-149, discusses this question.

([14]) A.N. ATHANASSAKIS, *The Orphic Hymns.* Text, Translation and Notes (Missoula 1977) 28-29.

([15]) *Guide to Greece* 1:38:5. Pausanius appears to have had quite an interest in Hades/Pluto and the realm of the underworld. In 2:36:7 he also mentions the town of Lerna, on the Gulf of Argos, as another site for Hades' descent, and in 6:21:1 a legend associating the city of Olympia with the place of Hades' ascent/descent is recorded. Meanwhile 2:35:10 mentions a chasm in the earth (γῆς χᾶσμα) near Hermione on the gulf of Argos out of which Heracles was said to have brought Cerberus, the Hound of Hell, from the underworld. In 6:25:2-3 Pausanias says that the town of Elis had a temple dedicated to Hades and that the Eleans were the only people in the world that he knew of who worshipped the god. He also mentions that the temple was opened only once a year and speculates that this may be due to the fact that human beings only go to the realm of the dead once.

the entrance to the sanctuary of Demeter and Kore. This small passage is located in the Plutonium, a grotto built into the base of the rocky hill overlooking the temple complex in Eleusis. The subterranean opening is still visible today, as are the foundations of a small temple to Hades (Pluto) which stands nearby. There remains some debate about the precise role that the so-called Plutonium played within the Eleusinian rites, but the fact that there was an underground passageway is beyond doubt([16]). Perhaps it served some purpose during the re-enactment of the annual return of Persephone from the realm of the dead([17]). The precise relationship between the *Homeric Hymn to Demeter* and the Eleusinian mystery-cult is also a matter of great debate([18]). Despite the fact that the setting of the

([16]) For more on the role of the Plutonium in the Eleusinian rites, see: G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, NJ 1961) 146-148; K. CLINTON, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", *Greek Sanctuaries: New Approaches* (eds. N. MARINTOS – R. HÄGG) (London 1993) 110-124.

([17]) The secondary literature on the Graeco-Roman mystery religions in general, and the Eleusinian mysteries in particular, is vast, as B. M. METZGER, "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement 1974-1977", *ANRW* II, 17.3 (1984) 1259-1423, testifies. Among the more helpful discussions on the subject of the Eleusinian mysteries are: L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States,* III (Oxford 1907); H.R. WILLOUGHBY *Pagan Regeneration.* A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World (Chicago 1929) 36-67; M.P. NILSSON *Greek Popular Religion* (New York 1940) 42-64; G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, New Jersey 1961); C. KERÉNYI, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (Princeton, NJ 1967); M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* 1 (Munich [5]1967) 469-477; G. WAGNER, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (London 1967) 69-88; J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire* (Ithaca, NY 1970) 99-101; G. D'ALVIELLA, *The Mysteries of Eleusis* (Wellingborough 1981); W. BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley 1983) 248-297; L.H. MARTIN, *Hellenistic Religions: An Introduction* (Oxford 1987) 58-72; L.J. ALDERINK, "The Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times", *ANRW* II 18.2 (1989) 1457-1498; K. CLINTON, "The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors", Second Century BC to AD 267,' *ANRW* II 18.2 (1989) 1499-1539; H.P. FOLEY, "Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter", *The Homeric Hymn to Demeter.* Translation, Commentary, and Interpretative Essays (ed. H.P. FOLEY) (Princeton, NJ 1994) 65-75; R. PARKER, *Athenian Religion: A History* (Oxford 1996) 98-101; J. FINEGAN, *Myth & Mystery.* An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World (Grand Rapids 1989) 172-179.

([18]) See F.R. WALTON, "Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter", *HTR* 45 (1952) 105-114; N.J. RICHARDSON *The Homeric Hymn to*

story of the abduction of Persephone in Eleusis may be somewhat uncertain, the subsequent journeys of Demeter in search of her lost daughter have long been associated with the town through the mystery cult based there [19].

However, there is another strand of the myths surrounding the cult of Demeter and Persephone which associates them with Sicily [20]. Some ancient sources even state that Sicily was sacred to Demeter and Persephone, and that the island was given by Zeus to his brother Hades as a wedding present when Hades married Persephone [21]. A number of ancient sources set Hades' abduction of Persephone in Sicily, usually near the village of Henna in the centre of the island [22], although the spring of Cyane in the city of Syracuse on the coast is another site sometimes so mentioned [23]. The site of a cave or an underground cavern is a frequent feature in the locating of such legends. Thus, Diodorus Siculus *Library of History* 5:3:3 associates the story of Hades' abduction of Persephone with the village of Henna due to the fact that there is nearby 'a large cave which contained an underground entrance' (σπήλαιον εὐμέγεθες εἶχον χάσμα κατάγειον).

In short, there were a number of places within the ancient world which claimed to be the actual site where Hades descended to the underworld with his plundered maiden Persephone. It appears that the only requirements needed to substantiate such a claim were a cave or some unusual opening into the earth and a desire to anchor

---

Demeter, 6-11; K. CLINTON, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", *Greek Sanctuaries: New Approaches* (eds N. MARINATOS – R. HÄGG) (London 1993) 110-124.

(19) See R. PARKER, "The *Hymn to Demeter* and the *Homeric Hymns*", *Greece and Rome* 38 (1991) 1-17, who argues that the link with Eleusis as an original setting for the hymn is much more central than is generally accepted. J. TRAVLOS, "Eleusis: the Origins of the Sanctuary", *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece* (Ed. E. MELAS) (London 1973) 74-87, is also worth consulting on the subject.

(20) G. ZÜNTZ *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford 1971), offers an exhaustive exploration of the Sicilian roots of the mythology surrounding Persephone.

(21) Diodorus Siculus *Library of History* 5:2:3. In 5:77:3 he also speaks of the Cretan origins of the Eleusinian Mysteries.

(22) Ovid *Metamorphoses* 5:412-424; *Fasti* 4:417-454; Cicero *Against Verres* 2:4:48; Diodorus Siculus *Library of History* 5:2:3; Claudian *The Rape of Proserpina* 5:4.

(23) Diodorus Siculus *Library of History* 5:3:4.

the mythology to a given local setting([24]). Is there any evidence that the city of Hierapolis, with its famous Plutonium, was also associated with the Demeter-Persephone mythology? We turn now to consider the numismatic evidence which appears to support precisely such an association.

II. The Depiction of the Abduction of Persephone by Hades on Coinage from Hierapolis

Given that the story of the abduction of Persephone has such a prominent place within the mythology of the ancient world, artistic representations of the scene are to be expected. One of the most striking of these is to be found on a red-figure *krater* which is within the British Museum collection. This superb piece of Apulian pottery, which stands 2 feet 9½ inches high, is dated to circa 360-350 BCE. The central figures depicted on the vase are Persephone and Hades, speeding away in a chariot drawn by a team of four horses. The bearded Pluto looks admiringly at his captured prize Persephone, who is dressed in bridal gear and veil, avoiding his gaze and looking down demurely. To the right is the figure of Hecate, leading the way to the underworld with a four-flamed torch; to the left, behind the chariot, we see a depiction of the god Hermes wearing his familiar helmet and winged shoes (Figure #1)([25]). This basic depiction of the abduction of Persephone by Hades is very stylized and is an image frequently repeated in Graeco-Roman art. It also serves as the basic pattern for the coin issues which form our main concern within this study.

A number of coins from Hierapolis contain subject matter associated with the cult of the mother-goddess Demeter, or Cybele, as she was perhaps better known in the region of Phrygia([26]).

([24]) DIETRICH, *Religious Prehistory*, 452.

([25]) For a full description of the piece, see H.B. Walters *Catalogue of Greek and Etruscan Vases*, 4 (London: The British Museum Department of Greek and Roman Antiquities, 1896) 131-132. The vase is assigned catalogue number F-277. A similar Apuleian vase, again from the fourth century BCE, is part of the collection of the Metropolitan Museum of Art in New York (#07.128.1).

([26]) For more on the relationship between the cult of Cybele and the cult of Demeter, see: M.J. VERMASEREN, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden 1966); J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire* (Ithaca, NY 1970) 26-31; G. SANDERS, "Kybele und Attis", in M.J. VERMASEREN (ed.)

Included among these are coins which depict the abduction by Hades of Demeter's daughter, Persephone. For example, we note a bronze coin[27] which has on its obverse the head of a young Dionysos, crowned with ivy and facing right, surrounded with a border of dots and the inscription ΤΩΝ ΙΕΡΑΠΟΛΕΙ in the field (Figure #2). The reverse of the coin shows a depiction of Hades, wearing a chlamys and brandishing a sceptre in his left hand; he rides within a chariot pulled by four galloping horses. Persephone is beside Hades in the quadriga; he supports her with his right hand and she is bent backwards, as if she has fainted, her hair flowing in the wind behind her. Another example[28] shows the same reverse scene along with the words ΙΕΡΑ ΠΟΛΕ ΙΤΩΝ surrounding the scene above, ΝΕΩΚΟ in exergue, and Ρ ΩΝ in the field (Figure #3). The Hades and Persephone reverse is also featured on a number of other bronze coins, some of which bear the obverse bust of Boule and some of which bear the bust of the city-goddess of Hierapolis. It is difficult to date these coins precisely, but they were in all likelihood struck before the Roman imperial period, and thus can be regarded as local issues of the city of Hierapolis itself.

However, the reverse depicting Hades and Persephone is also found on a number of Imperial provincial issues from the city of Hierapolis. Coins bearing the obverse portraits of Nero (54-68 CE), Caracalla (198-217 CE), and Otacilia Severa (244-?249 CE) are all extant. The fact that the same basic scene is used by several generations of moneyers (covering a period of three hundred years or so!) demonstrates something of the longevity of the reverse type. It also testifies to the longstanding association of the city of Hierapolis with the legend of Hades and Persephone. No doubt this association was fostered by the presence of the Plutonium in the city and the identification of the local Phrygian cult of Cybele with that

---

Die Orientalischen Religionen im Römerreich (Leiden 1981) 264-297; G. THOMAS, "Magna Mater and Attis", *ANRW* II 17.3 (1984) 1500-1535; A.T. FEAR, "Cybele and Christ", *Cybele, Attis and Related Cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren (ed E.N. LANE) (Religion in the Graeco-Roman World #131; Leiden 1996) 37-50; R. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire* (Oxford 1996) 28-74.

(27) B.V. HEAD, *Catalogue of the Greek Coins of Phrygia* (London 1906) 233, lists this coin as #38 (Plate XXIX 12).

(28) HEAD, *Catalogue of the Greek Coins of Phrygia,* 242, lists this coin as #87 (Plate XXX 10).

of the mother-goddess Demeter [29]. The coins issued under Nero are of particular importance for our purposes in that the early portraiture suggests that they would have been issued during the first few years of his reign as Emperor. Thus, these coins may have been struck within twenty-five years or so of the writing of the document we now know as the epistle to the Ephesians. The most interesting of these is a small bronze coin [30] which depicts the draped bust of a youthful Nero facing to the right with the word ΝΕΡΩΝ in the field on the left and the word ΚΑΙΣΑΡ in the field on the right. The reverse scene gives us the standard picture of Hades and Persephone in a chariot, although this time it is a biga, perhaps due to the difficulty of portraying four horses on so small a surface. The scene is surrounded by an unusual inscription ΜΑΓΥΤΗΕΣ ΝΕΕΤΕΡΟΣ ΙΕΡΑΠΟΛΕΙΤΩΝ ('Magutes the Younger, of the Hierapolitans'), probably a reference to a local magistrate from the city responsible for the minting of the coin issue. Interestingly, a companion coin was also issued at the same time which carries the exact same reverse inscription [31]. The obverse of this coin has a draped bust of Agrippina the Younger, Nero's mother, facing to the right with the word ΑΓΡΙΠΠΕΙΝΑ in the field on the left and the word ΣΕΒΑΣΤΗ in the field to the right. The reverse image is of the goddess Demeter, seated on a throne and facing left while holding an ear of corn and poppies, symbolic emblems of her role as goddess of agriculture. This second coin not only reinforces the association between the city and the fertility cult of the mother-goddess Demeter, but also helps to date the coins to the beginning of Nero's reign. Agrippina the Younger fell out of favour with her son Nero, who arranged for her murder in 59 CE; thus both coins were issued in the first five years of Nero's reign (between 54 and 59 CE). The coins testify to the importance of Hierapolis as a centre for the worship of the mother-goddess, and prompt us to consider what connection there might be to the most celebrated expression of that cult in antiquity, the Eleusinian mysteries.

(29) L. WEBER, "The Coins of Hierapolis in Phrygia", *The Numismatic Chronicle* 13 (1913) 145, notes that among Phrygian coins the depiction of the rape of Persephone by Hades is found *only* on coins from Hierapolis.

(30) A. BURNETT – M. AMANDRY – P.P. RIPOLLÈS, *Roman Provincial Coinage*, 1 (London 1992), 486 lists this as #2982.

(31) BURNETT, *Roman Provincial Coinage*, 486, lists this as #2983.

III. The Demeter/Persephone Myth and the Church at Hierapolis

The substance of the Eleusinian rites was a celebration of the movement from sorrow to joy. Demeter's sadness at being separated from Persephone is transformed into happiness at being reunited with her daughter as Persephone ascends from the underworld ([32]). In one sense, it is not difficult to see how the underlying idea of Persephone's return from Hades might be viewed as something of a parallel to the resurrection of Jesus Christ from the dead. The parallels are even stronger when we consider the localized Phrygian expression of the mother-goddess cult, namely, the worship of Cybele. Here the focus of comparison is on the figure of Attis, the lover and consort of Cybele, who is murdered and after three days rises from the dead ([33]). Similarities to the basic Christian story of the death of Christ and his resurrection from the dead after three days are obvious, even if a clear explanation as to how they come about is not.

Not surprisingly, some early Christian writers took it upon themselves to distance the claims of Christianity from what they perceived to be superstitious myths and cultic worship of these pagan deities, whether it was associated with the figures of Demeter and Persephone or Cybele and Attis. The classic case in point is Clement of Alexandria, whose *Exhortation to the Greeks* 2 contains a vitriolic attack on the Hellenistic mystery cults, including a condemnation of celebrations associated with the 'mystic drama' (δρᾶμα μυστικόν) of Demeter and Persephone enacted at Eleusis ([34]). Clement's

([32]) The *Homeric Hymn to Demeter* concludes with a promise of *post-mortem* blessings to the initiated and a threat of eternal punishment for the uninitiated. See N.J. RICHARDSON, "Early Greek Views About Life After Death", *Greek Religion and Society*, P.E. EASTERLING – J.V. MUIR (eds.) (Cambridge 1985) 50-66.

([33]) Catullus *Poem* 63 explores the devotion of Attis to the goddess Cybele. For a helpful introduction to the cult of Attis and Cybele as expressed in Catullus' Poem, see S.A. TAKÁCS, "Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' *Attis*", *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren* (ed. E.N. LANE) (Religion in the Graeco-Roman World #131; Leiden 1996) 367-386.

([34]) Precisely what these celebrations involved has been a matter of considerable speculation. One of the most controversial interpretations put forward is that of R.G. WASSON – A. HOFFMANN – C.A.P. RUCK, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries* (New York 1978). They contend that the initiation celebrations of Eleusis included a ritual drinking of the

response is generally regarded as reactionary and extreme, conducting something of a smear campaign against his opponents when he makes accusations about sexual improprieties in the course of his argument. Yet his writing illustrates that, among some late first-century Christians at least, the Eleusinian cult was perceived to be a threat to the Christian faith ([35]).

This is certainly not the place to discuss the complex matter of the relationship between early Christianity and the so-called 'mystery religions'; that debate has been going on for a long time and no doubt will continue for many years to come ([36]). Most of the evidence suggests that the formal clash between the Hellenistic mystery religions and Christianity takes place in the second, third and fourth centuries CE — much too late for the letter to the Ephesians to be a major factor in the scholarly discussion.

However, it is certainly not beyond the bounds of possibility that Ephesians 4,9 may have *something* to contribute to the discussion about the role that Hellenistic religions played in the development of early Christianity ([37]). This is particularly true if, as is here being proposed, the cryptic reference to Jesus Christ descending into the 'lowermost parts of the earth' is a deliberate allusion to the Plutonium of Hierapolis on the part of the unnamed writer of the letter. It is reasonable to assume that he was aware of the close

---

kykleon which was laced with an hallucogenic substance similar to LSD (it is not without significance that the Swiss chemist Albert Hoffmann is the man responsible for the discovery of the drug LSD).

([35]) G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, New Jersey 1961) 288-316, offers a discussion.

([36]) H.A.A. KENNEDY, *St. Paul and the Mystery-Religions* (London 1915); G.C. RING, "Christ's Resurrection and the Dying and Rising Gods", *CBQ* 6 (1944) 216-229; B.M. METZGER, "Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity", *HTR* 48 (1955) 1-20; D.H. WIENS, "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment", *ANRW* II 23:2 (1980) 1248-1284; W.R. HALLIDAY, *Pagan Background of Early Christianity* (London 1925) 234-280; H. RAHNER, *Greek Myths and Christian Mystery* (London 1963); G. WAGNER, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (London 1967); A.J.M. WEDDERBURN, "Paul and the Hellenistic Mystery-Cults: On Posing the Right Questions", *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, U. BIANCHI – M.J. VERMASEREN (eds.) (Leiden 1982) 817-833.

([37]) Nor should one overlook the interaction between Hellenistic religion and first-century Judaism. See W.C. Van UNNIK, "Flavius Josephus and the Mysteries", *Studies in Hellenistic Religions*, (ed. M.J. VERMASEREN) (Leiden 1979) 244-279.

connection of the site with the story of the abduction of Persephone and that he wished to present the Christian message as somehow challenging, or transcending, the mysteries associated with the local expression of the Demeter/Persephone cult. We can also assume that he would have known of the identification of Demeter with Cybele, and that the cult of Cybele and Attis would have been familiar to the local population, given that this was originally a Phrygian religion and both Colossae and Hierapolis were in Phrygia. In short, what we have in Ephesians 4,9 may be an instance of the direct engagement of Christian thinking with the popular religious myths which prevailed in the Lycus valley. Perhaps there was even within the church at Hierapolis a need for an apologia along these lines as those new to the faith were attempting to move from pagan darkness into the light of Christian truth, from childish obsession with empty myths to full maturity in the faith (see 2,1-7; 4,11-14. 17-18; 5,6-14). This unknown disciple of Paul thus makes a christological assertion about the power of the risen Lord who holds the keys to life and death, who has descended into the very bowels of the earth and has returned to claim the city of Hierapolis in triumph ([38]).

Regent's Park College
The University of Oxford
Oxford, OX1 2LB

Larry J. KREITZER

SUMMARY

After a general discussion of the myth regarding Demeter, Persephone and Hades/Pluto, the author discusses, in the light of coins of the early Neronian period (54-59 AD), the likelihood that the Plutonium of Hierapolis is the geographical spot the author wants his readers to imagine when they read in the Letter to the Colossians that Christ entered the lowermost parts of the earth.

([38]) Interestingly, according to Plutarch *De facie quae in orbe lunae apparet* ('The Face on the Moon') 943b the Athenians of old described the dead as οι Δημητρειοι ('those who belong to Demeter'). Such claims of ownership, presuming they had a counterpart in the Demeter cult at Hierapolis, could not go unchallenged by a Christian writer committed to belief in the resurrection of Jesus Christ from the dead.



Fig. 1 A red-fugure Apuleian *krater*.
British Museum (F-277)

PLATE II




Fig. 2 Phrygia, Hierapolis
British Museum (BMC 38)




Fig. 3 Phrygia, Hierapolis
British Museum (BMC 87)

By courtesy of the British Museum

Bittĕ-Yâ, daughter of Pharaoh (1 Chr 4,18), and *Bint(i)-ʿAnat*, daughter of Ramesses II (*)

וְאֵלֶּה בְּנֵי בִּתְיָה בַת־פַּרְעֹה אֲשֶׁר לָקַח מָרֶד
"These were the sons of Bithiah, daughter of Pharaoh, whom Mered married". - 1 Chr 4,18

"In the collective memory of the Israelites of these their formative years in the land, no recollection of Egypt was retained". - D.B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, 294.

Bithiah, daughter of Pharaoh and wife of Mered, reached great heights in Rabbinic tradition([1]) and, according to some, in early Egyptian Christian folklore, as well([2]), but she has not fared nearly as well in modern biblical scholarship. Overshadowed by the other two "daughters of Pharaoh" in the Bible (Moses' foster mother and Solomon's wife), she has been treated like a stepdaughter, suffering serious neglect. Most commentaries on Chronicles pass over her in embarrassed silence. Her name does not appear in any of the standard histories of Israel, and no attempt has been made to find her in Egyptian sources. The vigorous debate concerning the historicity of Solomon's "daughter of Pharaoh"([3]) has attracted no

(*) I am deeply indebted to Professors D. Berger, M. Greenberg, S. Japhet, K.A. Kitchen, S.Z. Leiman, A. Malamat, and A.R. Millard for their comments on, and criticisms of, earlier drafts of this article. It goes without saying that they take no responsibility for the views expressed here. I am also very grateful to the staffs of the Gottesman Library, the Pollack Library, and the Wilbour Library for their alacrity in responding to my requests for assistance.

([1]) She was identified with the daughter of Pharaoh who rescued Moses from the Nile and included among those who entered the Garden of Eden alive.

([2]) See D.T.M. Frankfurter, "Tabitha in the Apocalypse of Elijah", *JTS* NS 41 (1990) 13-25. I am indebted to R.K. Ritner for this reference.

([3]) See A. Malamat, "The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim", *BAR* II (Garden City, NY 1964) 91-93; Id., "Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon", *JNES* 22 (1963) 11; Id., "A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt", *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. T. Ishida) (Winona Lake 1982) 198-200; A.R. Schulman, "Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom", *JNES* 38 (1979) 187-188; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 B.C.) (Warminster

attention to Bithiah's plight. And now that that debate has given way to a debate concerning Solomon's own historicity (4) her prospects seem dimmer than ever. In this article, I shall attempt to play the role of Prince Charming to this Cinderella among the biblical "daughters of Pharaoh".

Skeptics may object that Bithiah does not merit attention, that she is a fabrication of the Chronicler. This objection carries little weight, for the Chronicler is one of the last people that one should suspect of inventing a foreign wife for one of the ancestors of the Jewish community. Even if we adopt the view that the Chronicler was not the author of Ezra–Nehemiah (5), he as undoubtedly a pious Jew who shared the abhorrence of foreign wives, including those of Solomon, expressed in Ezra 9–10 and Neh 13,23-27. This attitude is probably the reason for his decision to skip the discussion of Solomon's foreign wives (including the "daughter of Pharaoh") found in 1 Kings (11,1-10) and to omit three of the four other references to the "daughter of Pharaoh" (6). It is hardly reasonable to suppose that the Chronicler would omit four references to Solomon's "daughter of Pharaoh" and then turn around and invent a new "daughter of Pharaoh" for the obscure Mered.

Naturally, it is impossible to prove that Bithiah, or any other figure in Chronicles, for that matter, is not a fabrication of one of the Chronicler's sources. Accordingly, I have no illusions that the onomastic, phonological, and historical evidence presented below will suffice to convince those for whom biblical accounts are

---

[2]1986) 280-283; D.B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton 1992) 310-311; G. GARBINI, *History and Ideology in Ancient Israel* (New York 1988) 30; J.M. MILLER, *A History of Ancient Israel and Judah* (ed. J.M. MILLER – J.H. HAYES) (London – Philadelphia 1986) 195; G.W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSS 146; Sheffield 1993) 519-520; A.R. MILLARD, "Story, History, and Theology", *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (ed. A.R. MILLARD – J.K. HOFFMEIER – D.W. BAKER) (Winona Lake 1994) 46-47.

(4) G.N. KNOPPERS, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel", *JBL* 116 (1997) 26; L.K. HANDY, *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium* (Leiden 1997).

(5) Cf. I. YEIVIN, *The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization* (Jerusalem 1985).

(6) 1 Kgs 3,1; 7,8; and 9,16 have no parallel in Chronicles, but 9,24 = 2 Chr 8,11.

presumed to be unhistorical until proven otherwise. The best one can hope to prove about a detail reported in an ancient source is that it is plausible, and that is my goal in this article.

Onomastic Analysis

Bithiah is the only "daughter of Pharaoh" whose name is given in the Bible. Ordinarily, such specificity would be viewed by scholars as a point in her favor, but not in this case, for her name — *Bittĕ-Yâ* "daughter of Yâ" — contains an Israelite theophoric element (7).

It is true that *HALAT* derives the name from Egyptian *bj.tj.t* "queen" (8), but this derivation is phonetically problematic. The masculine counterpart of the proposed Egyptian source, *bj.tj* "king of Lower Egypt", is written *ibj.ṱ* in demotic, and the closely related word *bj.tj* "beekeeper" yields *ebeit* "honey dealer" (alongside *ebit*) in Coptic (9). The Hebrew rendering of *bj.tj.t* would thus be אבית, not בתיה. That this was already the case in the Ramessid era may be deduced from the cuneiform transcription *in-si-ib-ia* = *nj-sw.t-bj.t* "King of Upper and Lower Egypt" in an Akkadian letter from Ramesses II to Puduḫepat found at Boghazköi (10). According to Sethe, this transcription contains the word *ib-ja* = *bj.t* "bee", reflecting the form **ebjắt* (11). Edel gives the literal meaning of the whole phrase as "zur Binse und Biene gehörig" (12).

The name, then, is clearly Semitic and appears at first glance to be Israelite in every way. Closer examination, however, reveals that the name exhibits two features that are unknown in other Israelite names.

Names of the form "daughter/son of DN" were not in use among

(7) So according to Jewish tradition (Lev. Rab. §1,3) and most modern scholars.

(8) I preserve the transliteration of Egyptian found in the German sources I have consulted.

(9) See A. ERMAN – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I (Leipzig 1926) 434-435; W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar* (Copenhagen 1954) 27; W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939) 52b.

(10) See K. SETHE, "Das Wort für König von Oberägypten", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 49 (1911) 17-21; E. EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache* (Opladen 1994) I, 170; II, 257, 372.

(11) SETHE, "Das Wort für König", 19.

(12) EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz*, II, 257, 372.

native Israelites ([13]), but they were fairly common among Israel's neighbors ([14]), making their first appearance at the end of the third millennium BCE. For "daughter of DN" we find: *Ma-ra-at-ì-lí* at Drehem (= Puzurish-Dagan) in Sumer (Ur III) ([15]), *Mārat-Ištar*, *Mārat-ᵈŠamaš* and *Mārat-Irṣitim* in Babylonia (Babylon I) ([16]), *Bi-it-ti-ᵈDa-gan* at Terqa in Ḫani ([17]), *Bi-it-ta-ad-dì* at Alalakh ([18]), *Bntʿnt* and *Bntšmš* in Egypt (New Kingdom) ([19]), *Btʾšm* in Phoenicia ([20]),

([13]) There are three biblical names which have been analyzed as being similar to Bithia by some scholars: *Anat*, *Barkos*, and *Bathsheba*. It has been suggested that Anat (in *Shamgar ben Anat*) is a shortened form of *Bin-Anat*; F.M. CROSS, "Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts", *BASOR* 238 (1980) 7. But this hypocoristic name (found also at Ugarit) is not necessarily Israelite, any more than the name *Šamgar* = Hurrian *Šimig-ari* is Israelite; see *HALAT* and *Encyclopedia Miqraʾit*, s.v. The name Barkos, borne by the ancestor of a clan of temple servants, is not Israelite but Edomite. As for the name *Bathsheba*, its second component is taken by most scholars today as being the word for "abundance, satiety" rather than the name of a goddess; see BDB, *HALAT*, *IDB*, and *ABD*, s.v. The pointing of the sibilant as שׁ rather than שׂ is not an obstacle, if the name is North-Israelite; see R.C. STEINER, *The Case for Fricative-Laterals in Proto-Semitic*, (AOS 59; New Haven, Connecticut 1977) 43.

([14]) Cf. B. PORTEN, *Encyclopedia Miqraʾit*, VIII, 39: "Names similar to Bithia with the component *bn* are lacking in Israel but are found with its neighbors...". Names of this type and the "son of DN" type have often been discussed; see especially A. CAQUOT, "Sur l'onomastique religieuse de Palmyre", *Syria* 39 (1962) 239-240; J. K. STARK, *Personal Names in the Palmyrene Inscriptions* (Oxford 1971) 78 s.v. *Brʿtʾ*, 81 s.v. *Btʿty*; N. Avigad, "An Unpublished Phoenician Seal" *In Hommages à André Dupont-Sommer* (Paris 1971) 4.

([15]) R.A. DI VITO, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names* (Rome 1993) 176, 224.

([16]) H. RANKE, *Early Babylonian Personal Names from the Published Tablets of the So-Called Hammurabi Dynasty (B. C. 2000)* (Philadelphia 1905) 191; J.J. STAMM, *Die Akkadische Namengebung* (Leipzig 1939) 260.

([17]) T. BAUER, *Die Ostkanaanäer, Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten "Amoriter" in Babylonien* (Leipzig 1926) 16; I.J. GELB, *Computer-Aided Analysis of Amorite* (Chicago 1980) 119.

([18]) H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 120, n. 10. The name is read *Bi-it-ta-at-ti* by D. J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets* (London 1953) 131 and interpreted as containing the pronoun *ʾatti* by GELB, *Amorite*, 119.

([19]) T. SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (Freiburg – Göttingen 1992) 94.

([20]) AVIGAD, "Phoenician Seal", 3-4.

Btnʿm at Byblos and Kition (21); *Btbʿl*, *Btʾšmn* and *Btnʿmt* at Carthage (22), *Btʿty* and Βαθσαεδης (= *Btšʿd*) at Palmyra (23), *Brtlhʾ* at Edessa (24), Βιθνανaια, Βαθνανaια (= *Btnny*) (25), Βαθεισθαρα (= *Btʾystr*) (26) and Βαθιλας (= *Btʾlh*) (27) at Dura-Europos and Βαθελος (= *Btʾl*) at Nela (28).

On the pattern "son of DN" we find: *Mār-ì-lí* at Sumer (Ur III)(29), *Mār-ili/Ma-ri-li, Mār-Ištar, Mār-*^{d}*Šamaš, Mār-*^{d}*Adad, Mār-ir-ṣi-tim, Mār-*^{d}*Amurru, Mār-*^{d}*Nintu, Mār-*^{d}*Ninḫursag, Bi-in-na-rum, Bu-ni-ili/Bu-ni-i-la* and *Bu-nu-a-na-ti* in Babylonia (Babylon I) (30), *Bi-in-*^{d}*Šamaš, Bi-na-Ištar/Bu-nu-Ištar*, and *Bu-nu-e-ra-aḫ (= Bunu-Yaraḫ)* at Mari (31), *Bi-in-i-la* at Alalakh (32), *Bnʿnt, Bin-*^{d}*êna-at, Bnšpš, Bin-šap-ši, Bnršp, Bnnkl, Bnilt, Bn-dgn*, etc. at Ugarit (33), *Bin-a-na* (of Byblos) and *Bi-in*$_{4}$*-e-lí-ma* at Amarna (34) and *Bnʿnt* elsewhere in

(21) F.L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Rome 1972) 102; J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III*, (Oxford 1982) 99-100; M.G.G. AMADASI – V. KARAGEORGHIS, *Fouilles de Kition, III. Inscriptions Phenicennes* (Cyprus 1977) 65-66.

(22) BENZ, *Personal Names*, 102.

(23) CAQUOT, "Sur l'onomastique", 240; STARK, *Personal Names*, 13. 81.

(24) H.J.W. DRIJVERS, *Old-Syriac (Edessean) Inscriptions* (Leiden 1972) 32-34 (no. 45^{VII}/14).

(25) F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos* (Paris 1926) 359-361, 437. See also Βιθνα[ναια] in M.I. ROSTOVTZEFF, *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of Fifth Season of Work* (New Haven 1934) 179 and [Βι]θνανaια (sic) in M.I. ROSTOVTZEFF et al., *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of Sixth Season of Work* (New Haven 1936) 258.

(26) P.V.C. BAUR – M.I. ROSTOVTZEFF – A.R. BELLINGER, *The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report of Fourth Season of Work* (New Haven 1933) 162. For the form *ʾystr*, see J. NAVEH – S. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls; Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem 1985) 266, s.v.

(27) *Dura-Europos: Preliminary Report Fifth Season*, 178.

(28) *Dura-Europos: Preliminary Report Fifth Season*, 179.

(29) DI VITO, *Studies*, 176, 224.

(30) RANKE, *Early Babylonian*, 75, 76, 122-123; BAUER, *Die Ostkanaanäer*, 16; STAMM, *Namengebung*, 260-261.

(31) GELB, *Amorite*, 118-119, 120-121. HUFFMON, *Amorite*, 176, distinguishes *bun-* "creation" from *bin-* "son".

(32) GELB, *Amorite*, 118.

(33) J.T. MILIK, "An Unpublished Arrow-head with Phoenician Inscription of the 11th-10th Century B.C.", *BASOR* 143 (1956) 5-6; J. AISLEITNER, "Studien zur Frage der Sprachverwandtschaft des Ugaritischen II", *Acta Orientalia Hungarica 8* (Budapest 1958) 60.

(34) R.S. HESS, *Amarna Personal Names* (Winona Lake 1993) 58-60.

Egypt (New Kingdom) (35), *Bn^{c}n* in Phoenicia (*Biqā^{c}*) (36), *Brrkb* at Zinjirli, *Brhdd* (the biblical Ben-Hadad) at Damascus, *Bur-a-na-te* at Iasbuqa (37), *Bi-ir-a-tar*, *Bir-^{d}Ša-maš*, *Bir-^{d}[Ra-m]a-na* = *Bur-^{d}Ra-man* (38) and *Ba-ar-a-ta-ra* (39) in Assyria; *Bnḥr* and *Bnḥp* at Elephantine (40), *Bn-ršp* and *Bnb^{c}l* at Memphis (41), *Br^{c}th*, *Bršmš*, *Brš^{c}d*, and *Brnbw* at Palmyra (42), *Brb^{c}lšmyn*, *Brnbw* and *Brnny* at Hatra (43); *Bršmš* and *Br^{c}tʾ* at Edessa (44); Βαρναβου (45), Βαρσαμισος (= *Bršmš*) (46), *Barhadadus* (47), Βαραδαδος (48), *Brblšmn* (of Haran) (49), *Barbaessamen* (= *Brb^{c}šmn*) (50), *Barathes* (= *Br^{c}th*) (51) at Dura-Europos.

Phonological Analysis

Another unique feature of this name is preserved in the biblical reading traditions of the ancient Jewish communities of Babylonia

(35) SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen*, 91-92.

(36) MILIK, "An Unpublished Arrow-head", 3. CROSS, "Newly Found Inscriptions", 7 reads *Bn^{c}n[t]*.

(37) R. ZADOK, *On West Semites in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods* (Jerusalem 1977) 107.

(38) K.L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names* (Helsingfors 1914) 64. 66.

(39) ZADOK, *On West Semites*, 106-107.

(40) P. MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie dell'oriente* (Rome 1973) 73 (no. 14a), 76 (no. 34b).

(41) MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie*, 65 (no. 6), 63-64 (no. 2/3).

(42) CAQUOT, "Sur l'onomastique", 240; STARK, *Personal Names*, 12. 79. 80.

(43) S. ABBADI, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra* (Hildesheim 1983) 87-88, 90-91.

(44) DRIJVERS, *Old-Syriac*, 23 (no. 30/2), 25 (no. 34/1), 39-40 (no. 49/4).

(45) CUMONT, *Fouilles*, 123. 127.

(46) *The Excavations at Dura-Europos: Final Report* (New Haven 1959), V/1, 122 (no. 23/15).

(47) *Dura-Europos: Final Report*, V/1, 327 (no. 100 xxxi/5), 335 (no. 100 xxxix/23), 360 (101 xxxix/26).

(48) *Dura-Europos, Preliminary Report Sixth Season*, (New Haven 1936) 616/2.

(49) *Dura-Europos: Final Report*, V/1, 146 (no. 28/8).

(50) *Dura-Europos: Final Report*, V/1, 311 (no. 100 vi/33). *B^{c}šmn* for *B^{c}lšmn* is found also in Hatran and Nabatean and already in the Aramaic text in demotic script (cf. also Punic *B^{c}šmm*); see R.C. STEINER – C.F. NIMS, "You Can't Offer Your Sacrifice and Eat It Too: A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script", *JNES* 43 (1984) 108. The *ss* in *Barbaessamen* renders *šš* < *lš*. The *ae* is apparently the reflex of *a^{c}*; cf. Βαθσαεδης above.

(51) *Dura-Europos: Final Report*, V/1, 332 (no. 100 xxxvi/18), 333 (no. 100 xxxvii/13), and *passim*.

and Alexandria. In contrast to the Tiberian tradition, which gives the name as *Bityâ*, the Babylonian tradition (as represented by Codex Berlin Or. Qu. 680) has *Bittĕyâ* with a geminated *t*, and the Alexandrian tradition (as represented by Codex Alexandrinus) has Βεθθια([52]). The expected Greek transcription, with a single θ, can be seen only a few verses earlier in Codex Alexandrinus, assuming that Βαθρεφα in 1 Chr 4,12 represents בַּת רפא rather than MT בֵּית רפא. It can also be seen in the form Βεθσαβη "Bathsheba"([53]) and in Aramaic names like Βιθναναια, Βαθναναια, Βαθσαεδης, Βαθεισθαρα, Βαθιλας, Βαθελος, Βαθχαλβα ([54]) and Βαθσαια ([55]). Unlike these forms, Βεθθια preserves the gemination attested in the second-millennium Amorite names *Bi-it-ti-*[d]*Da-gan*, *Bi-it-ta-ad-dì* and *Bi-it-ta-ma-al-ki*([56]).

The first component of Βεθθια, viz. Βεθθ-, exhibits gemination at the end of an unsuffixed noun in the construct state. This is remarkable, since word-final gemination was normally lost in Hebrew([57]), e.g., בַּת < *bittu < *bintu([58]), גַּת < *gittu < *gintu, מַתַּת

([52]) P. Kahle, *Der masoretische Text des Alten Testaments* (Leipzig 1902) 77; Yeivin, *The Hebrew Language Tradition,* 782.

([53]) This form is found in one manuscript of Josephus' Antiquities VII, 158; cf. also Latin *bethsabee* in Ant. VII, 130, 146; see B. Niese (ed.), *Flavii Iosephi Opera* II (Berlin 1885) 119. 122. 125. Most manuscripts have one of the forms from the LXX, where the names Bathsheba and Beersheba have apparently been confused.

([54]) *Dura-Europos, Preliminary Report Sixth Season*, 412.

([55]) The last name is from L. Jalabert – R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (Paris 1929-) 149 (no. 2321 from Homs). It and most of the others listed here are cited by K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen 1984) 537. The Aramaic name Βαθθάββα from Dura (Cumont, *Fouilles*, 376) is not comparable to Βεθθια. It exhibits assimilation of *t* to following ʾ, as in Syriac **etʾaqṭal* > *ettaqṭal* and **etʾĕḥed* > *ettĕḥeḏ*; T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar* (London 1904) 25 (§36).

([56]) Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 131.

([57]) The Hebrew geminates always spanned a syllable boundary, ending one syllable and beginning the next, e.g., Sab|bath. Thus, the loss of a syllable through vowel deletion often led to degemination, especially in word-final position. Thus, the noun *gal* "heap" is derived from **gall* < **gallu* (root *g-l-l* "roll"), and the verb *gal* "uncover!" is the apocopated form of the imperative **galle*[h] (root *g-l-y*). Kahle's theory that the Babylonian reading tradition of Hebrew preserves final gemination is an extrapolation from a handful of ambiguous forms; see G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* I (Leipzig 1918) 141 (§24e); Yeivin, *The Hebrew Language Tradition,* 350-351 [in

< **mattattu* < **mantantu*, צֵל < **ṣillu* < **t̠illu*. The original gemination was preserved in suffixed forms (e.g., בִּתּוֹ, גִּתּוֹ, and צִלָּם), but not in unsuffixed construct forms. Thus, even in the Babylonian tradition, the *t* of בַּת פרעה "daughter of Pharaoh" does not have a *dagesh*, unlike the *t* of בִּתְּיָה.

Here again, transcriptions of biblical names in the Greek version of I Chronicles preserve no trace of original final gemination in construct nouns outside of the name Βεθθια. Consider the personal names Ματταθιας (מַתִּתְיָה; literally: "gift of the Lord") and Βεσελεηλ (בְּצַלְאֵל; literally: "in the shadow of God") and the place name Γεθρεμμων (גַּת רִמּוֹן; literally: "pomegranate press")(59). Each contains a noun in the construct case that originally ended in a geminated consonant: מַתַּת, צֵל, and גַּת (see above). That original final gemination is not represented in the Greek transliterations, despite the fact that the *medial* gemination found in two of the three names (מַתִּתְיָה and גַּת רִמּוֹן) *is* represented. The element Γεθ in Γεθρεμμων may be contrasted with Γεθθ- in Γεθθαιμ and Γεθθαιου, the two suffixed forms of *gat* found in the Greek version of I Chronicles.

Thus, the geminated *t* preserved in the name Bithiah by the Alexandrian and Babyonian reading traditions of BH is quite exceptional(60). The fact that these two traditions are so far apart

---

Hebrew] and the literature cited there. It must be stressed that the *dagesh* in Babylonian forms like אַתְּ and סַךְּ, even in the unlikely event that it is forte, has no relevance to the second *dagesh* of בִּתְּיָה, since the final letter of בַּת has the *rafeh* sign in the Babylonian tradition; YEIVIN, *The Hebrew Language Tradition*, 782.

(58) For the assimilation of the *n* in this word in Egypt, cf. *b-t̠-r-bi-y* (deity) "daughter of my lord" in the London Medical Papyrus; see R. C. STEINER, "Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B.C.E.", *JNES* 51 (1992) 196-197.

(59) Cf. aluGi-ti-ri-mu-ni-ma reflecting *Gitti-* (alongside aluGín-ti-ki-ir-mi-ilki and aluGi-im-tiki reflecting *Ginti-*) in the Amarna letters; J.A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig 1915) 1574.

(60) The gemination in Βεθθια cannot be dismissed as a late development. In the Greek version of Chronicles, secondary gemination in names comparable to Βεθθια is extremely rare. I found the following names in which Greek -ια corresponds to Masoretic -יָה rather than -יָּה or -יָּה: Αζαρια, Αμαρια, Αμασιας/Αμεσσια, Ανανια, Ασαβια, Ασαδια, Βααλια, Βαραχια, Γοδολια, Ζαχαρια, Ιαρασια, Ιεκεμια, Ιεχονιας, Ισαβια, Μανθανιας, Ναθανιας, Νωαδια, Ογοθολια, Οχοζια, Φαλλετια/Φαλεττια, Ρααβια, Ρασια, Σαλαμια, Σαμαρια, Σαφανια, Σαφατια, Σαρια, Σεβια, Σεχενια, Χωνενια. The form Αμεσσια seems to be due to confusion with Αμεσσα = עמשא. The form Φαλεττια appears to have resulted from a copyist doubling the wrong letter.

geographically makes their agreement all the more impressive, leading us to conclude that the name Bithiah had a geminated *t* in the biblical period([61]).

Historical Analysis

The Chronicler's dating of Bithiah seems reasonably clear, despite the difficulty of the relevant verses. Bithiah's husband, Mered, had an ancestor named Ezra (1 Chr 4,17), who was related in some way to Joshua's contemporary, Caleb son of Jephunneh (1 Chr 4,15). The precise relationship between Ezra and Caleb is uncertain, but it is unlikely that Ezra is from the generation prior to Caleb, since he is listed later. This supplies an approximate *terminus a quo*. A *terminus ad quem* is provided by the fact that Mered's children from his other wife were founding fathers of Gedor, Socoh, and Zanoah. It is reasonable to assume that the Chronicler, like the author of Joshua([62]), believed these towns to have been founded before the rise of the Monarchy([63]).

We may conclude that the Chronicler (or his source) viewed Mered as living after the Exodus and before the Monarchy, a period that coincides roughly with the Ramessid era. According to this dating, if Bithiah was a historical figure she was in all probability a Ramessid. Bithia's Semitic name points in the same direction. If there is any hope at all of finding an Egyptian princess with a Semitic name, it is in the Ramessid period, for the use of Semitic was more common in that period than in any other period of ancient Egyptian history([64]).

When we turn to Egyptian sources, we find that the only princess known to have borne a Semitic name was indeed a Ramessid: *Bint(i)-ᶜAnat*, the eldest daughter of Ramesses II, who eventually

([61]) Note that, by the principles of areal linguistics, "lateral areas preserve the older forms"; R. ANTTILA, *An Introduction to Historical and Comparative Linguistics* (New York 1972) 297. Alexandria and Babylonia are, of course, lateral with respect to Tiberias.

([62]) Cf. Josh 15,34 (Zanoah), 35 (Socoh), 58 (Gedor). Or is Gedor here to be identified with Gederah in 15,36?

([63]) In fact, it seems that all of the figures called the/a father of a town by the Chronicler were viewed by him as premonarchic.

([64]) J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton 1994) 4-5.

became his wife, as well ([65]). The name appears more than a dozen times, accompanied by epithets like "Chief of the Harim of Amun" and "Great Royal Wife", in the lists of princesses at Abu Simbel and Luxor, in her tomb in the Valley of Queens, on her sarcophagus, etc. ([66]). Ramesses' reason for choosing that name is reasonably clear: he was a worshipper of the Canaanite goddess ᶜAnat, and he refers to her as his mother in several inscriptions ([67]).

It is obvious that the name *Bint(i)-ᶜAnat* "daughter of ᶜAnat" is very similar to the name *Bittĕ-Yâ* "daughter of *Yâ*" ([68]). Does this similarity have any significance? Let us summarize our findings thus far. The Chronicler's tradition knows of an Egyptian princess who lived during a period of Israelite history synchronous with the Ramessid period in Egypt. The name of the princess — *Bittĕ-Yâ* — is Semitic rather than Egyptian, but it exhibits non-Israelite features and is unique in the Bible. It is very similar to the name of a Ramessid princess and is a non-Egyptian name attested for only a single person in the history of Egypt. Is all of this to be dismissed as a mere coincidence on the grounds that the Chronicler's tradition could not possibly have preserved information from such an early period? Or should assumptions about what is possible be based on empirical data rather than vice versa?

To my mind, there is a simple way of accounting for the facts presented above, despite the fact that the eldest daughter of Ramesses II lived in the 13th century BCE while *Bittĕ-Yâ* must be dated to the 12th or 11th century BCE. It is to assume that there was a second Ramessid lady called *Bint(i)-ᶜAnat*, whose name was changed, either in her lifetime or subsequently (by a scribe or editor),

([65]) SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen*, 94 (cf. also 92). For the attestations, see HOCH, *Semitic Words*, 97-98. The most common spelling is *Bi-n-ti-ᶜ- nt.*

([66]) K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions; Translated and Annotated*; Translations (Oxford 1996), II, 598-600, 603-604.

([67]) A. DUPONT-SOMMER, "Une stèle araméenne d'un prêtre de Baᶜal trouvée en Égypte", *Syria* 33 (1956) 86-87; R. STADELMANN, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Agypten* (Leiden 1967) 91-95; J. LECLANT, "Anat", *Lexikon der Ägyptologie* I (Wiesbaden 1975) 254.

([68]) So already M. GREENBERG, *Understanding Exodus* (New York 1969) 27, who refers to Bityah as "a hebraized analogue of the Canaanite name Bint-Anat, one of Ramses II's daughters". He is the only scholar I have found who noted the similarity between the two names.

to **Bittĕ-Yāhū* > *Bittĕ-Yâ* (69). Three cases of such a name change, involving only the theophoric element, are known from the Bible.

The most important one for our purposes involves the son of Tou/Toi, king of Hamath, as described by Malamat:

> The original name [of the prince] is undoubtedly preserved in the Book of Chronicles as *Hadoram* (1 Chr 18,10), a shortened form of the typically West-Semitic name Hadadram. In contrast to his father's Anatolian or Hurrian name, Toᶜi, or Toᶜu, which is appropriate for the ruler of a neo-Hittite kingdom like Hamath, that of the son testifies to the spread of Aramaic influence in Hamath, perhaps as a result of the rise of Aram Zobah. The parallel verse in 2 Sam 8,10, on the other hand gives the son's name as Joram, an abbreviated form of *Jehoram*, replacing Hadad by a distinctly Israelite theophoric element. This should not be regarded as a textual corruption but simply as a second name which the prince adopted, a practice which is well attested in royal circles throughout the Near East. We do not know when Hadoram received his second name: during the embassy's stay in Jerusalem or on his accession to the throne in Hamath-or was it in some way connected with Solomon's activities in Hamath...? At any rate the change of his name should be regarded in the light of the case where the two Judean kings Eliakim-Jehoiakim and Mattaniah-Zedekiah had their names changed at the instigation of their respective Egyptian and Babylonian overlords (II Kings 23,34; 24,17)
> ... It seems that the last king of Hamath also bore a double name since he is called in Assyrian documents (from ca. 720 B.C.) either *Ilu*bidi, or *Jau*bidi, i.e., Jeho-bidi (70).

This view has been endorsed by McCarter:

> ...we should probably assume that this prince, whose Aramean name was in fact Hadoram, took a second name indicative of his fealty to David (71).

Malamat and McCarter believe that the substitution of *Yô* for *Haddu* was made in the prince's lifetime by or for an Israelite king. This seems plausible, but even if the substitution was made later,

(69) The substitution of *Yahu* for *ᶜAnat* as the theophoric element of the name of an Egyptian residing in Judah calls to mind the oath which a Jew residing in Egypt 6-7 centuries later swore by ᶜAnatyahu; see A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923) 147 No. 44:3; B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Jerusalem 1989), II, 146-147.

(70) MALAMAT, "Aspects of the Foreign Policies", 6-7.

(71) P.K. MCCARTER, Jr., *II Samuel* (New York 1984) 250. McCarter derives *Hădôrām* from *Haddu-rām* instead of *Hadad-rām*.

by an Israelite scribe or editor, it is a close parallel to our case, because it involves the child of a foreign potentate and because ᶜAnat is the consort of Haddu.

Two other examples of name change via the substitution of theophoric elements are worthy of mention, even if they do not involve the names of different deities. As noted by Malamat, Pharaoh Necho changed the name of Eliakim son of Josiah to Jehoiakim (2 Kgs 26,34) ([72]). And one of the sons of David's concubines is called Beeliada in 1 Chr 14,7 but Eliada in 2 Sam 5,16 and 1 Chr 3,8 ([73]). Finally, the changing of toponyms containing the names of foreign gods is noted in Num 32,38, "and Nebo and Baal-meon, their names being changed".

The explanation offered above enables us to account for both the onomastic and phonological peculiarities discussed above. Since the name is pagan and Canaanite in origin, its non- Israelite pattern need no longer surprise us. Its anomalous phonology can also be attributed to its foreign origin ([74]).

The existence of two Ramessid princesses named *Bint(i)-ᶜAnat* would not be strange. We know of three Istnofrets (wife, daughter, and granddaughter of Ramesses II) and two Nefertaris (wife and daughter of Ramesses II) among the Ramessids ([75]). Indeed, at least one Egyptologist has assumed the existence of a second *Bint(i)-ᶜAnat* ([76]).

([72]) See the reference to "l'usage de rebaptiser le serviteur qu'on vient d'acquérir" in P. VERNUS, "Namengebung", *Lexikon der Ägyptologie* IV (Wiesbaden 1982) 327.

([73]) I am indebted to S. Japhet for this example.

([74]) We know that the word for "daughter" was *bitt(ĕ)* (with total assimilation of the nasal) rather than *bint(ĕ)* in some Northwest Semitic dialects well before the time we are discussing; see ns. 55 and 57 above. Let us make the plausible assumption that Hebrew was one of those dialects. If the *n* in the name *Bint(i)-ᶜAnat* was retained for some time by the Israelites and it was assimilated only at a relatively late stage, the normal development *bitt(ĕ)* > *bit* > *bat* would have bypassed the name. In this way, the foreign phonology of the name would have been retained, albeit in an altered form.

([75]) KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, II, 531, 598-600, 606.

([76]) See SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen*, 94. However, K.A. Kitchen writes in a letter dated Nov. 12, 1997: "I do not think we have a separate *Binti-ᶜAnat II* – the statue of Merenptah at Luxor (KRI IV 64:3, as cited by Schneider) bears the figure of a *Bint-ᶜAnat* who is King's Daughter, King's Sister, King's Wife. If she is the sister of Merenptah, as well as his wife, then she can only have been daughter of Ramesses II = *Bint-ᶜAnat* I. Merenptah probably inherited her for dynastic reasons at his father's death".

If the pharaoh of 1 Chr 4,18 was Ramesses III, the re-use of the name *Bint(i)-ᶜAnat* is even less surprising. It is well known that Ramesses III was an ardent admirer and imitator of Ramesses II. Kitchen, for example writes:

> Ramesses III in particular consciously modelled himself, his titles, his family names, his wars and buildings, and thus his reign, on the example of Ramesses II. His sons, for example, were called Amen-hir-khopshef, Pre-hir-wonmef, Ramesses, Khaemwaset, and so on.... Thereafter, the Twentieth Dynasty consisted entirely of kings who chose to bear the name 'Ramesses' (IV to XI)...(77).

So too Drenkhahn:

> [Ramses III] suchte bewusst die Anlehnung an Ramses II.: er bildete seinen Namen nach dem Ramses' II; seine Söhne und die hohen Beamten tragen Namen entsprechend denen von Ramses' II; er kopiert und übernimmt Architektur und Dekoration des Ramesseums (78).

Given that his sons and even his officials had the same names as those of Ramesses II, it is hard to imagine Ramesses III *not* having a daughter named *Bint(i)-ᶜAnat* (79). However, it is likely that we are dealing with a granddaughter or great-granddaughter of Ramesses III rather than a daughter, since "a marriage of an Egyptian princess to a foreign potentate was unthinkable in the New Kingdom or Empire period" (80). In the words of Amenhotep III to Kadashmanenlil I: "From time immemorial, no daughter of the king of Egy[pt] is given to anyone" (81). The term used to identify Bithiah in Chronicles is *bat parᶜōh*, and it is well known that the terms *bēn/bat* can be used of any descendant, just as *ʾāb/ʾēm* can be used of any ancestor and *ʾāḥ/ʾāḥōt* can be used of any collateral rela-

(77) K.A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant; The Life and Times and Ramesses II, King of Egypt* (Warminster 1982) 227.

(78) R. Drenkhahn, "Ramses III", *Lexikon der Agyptologie* V (Wiesbaden 1984) 117.

(79) According to P. Grandet, *Ramsès III: histoire d'un regne* (Paris 1993) 60, Ramesses III had "un certain nombre de filles, dont l'existence, quoique probable, n'est pratiquement pas attestée par les sources". He had at least two principal wives and other, secondary wives.

(80) Ḳitchen, *Third Intermediate Period*, 282.

(81) *EA* 4:6-7 in W.L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore 1992) 8; Malamat, "Kingdom", 92; Schulman, "Diplomatic Marriage", 179, but see also p. 180, n. 13 for exceptions to this rule.

tive. If Bithiah was not a daughter, she was free to marry a foreigner ([82]).

If Mered was a Judahite prince or elder, a marriage between him and a descendant of Ramesses III might possibly have had diplomatic overtones ([83]). One of the major threats to both the Egyptians and the Israelites beginning in the reign of Ramesses III was the Sea Peoples, including *Plst*, the biblical Philistines. It would have been natural for the Egyptians to attempt to use the tribe of Judah as a buffer against their common enemy and neighbor ([84]). Ramesses III succeeded in repulsing the Sea Peoples, "perhaps retaining a tenuous hold on coastal Canaan and its routes" ([85]), but after his death (c. 1154 B.C.E.), Egyptian power declined rapidly:

> Thereafter, a long line of kings reigned — but hardly ruled — in swift succession, all inevitably called 'Ramesses', from IV to XI... The reigns of Ramesses V, VI, VII, VIII progressively saw low Niles, scarcity of food, rocketing inflation, and, under Ramesses IX, famine. The administration now creaked so badly that, when a pharaoh wanted something particular done, he 'short-circuited' regular channels frequently (instead of occasionally) by dispatching a royal cup-bearer. Corruption was now rife... Tomb robbery on a blatant scale did not spare the Valleys of the Kings and Queens... and even the great memorial — temples suffered — gold was stripped from the Rameseum. So events moved on, under Ramesses IX, X and XI.
>
> By now the Syrian dominions were long since totally lost...([86]).

([82]) Ramesses II, whom Ramesses III worked so hard to imitate, was not too proud to allow his son to marry the daughter of a Syrian sea captain named *Bin-ᶜanat.*

([83]) Although diplomatic marriages normally involved a king's daughter, Kadashmanenlil I was willing to accept a substitute from Amenhotep III: "Send me a beautiful woman as if she were [you]r daughter. Who is going to say, 'She is no daughter of the king!'?"; EA 4:12-13 in MORAN, *Amarna Letters*, 9. The term *bat (parᶜōh)*, used of granddaughters, etc. as well as daughters, could have lent itself to a similar deception.

([84]) The marriage of Solomon to a later Egyptian princess has been viewed in the same way. KITCHEN, *Third Intermediate Period*, 281-282, believes that Solomon and Siamun "found it in their mutual interest to become allies rather than to fight; by such an alliance, both militarily and commercially, Philistia was now caught as in a vice between Egypt and Israel". Even REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel*, 310, finds it "conceivable that Egypt was delighted at the genesis of the kingdom of Israel, opposed as it was from the outset to the Philistine occupation of the coastal plain".

([85]) KITCHEN, *Pharaoh Triumphant*, 218.

([86]) KITCHEN, *Pharaoh Triumphant*, 218.

In a literary text from this period of decline, the hero is not above seeking help from "those of Seᶜir", the Edomites ([87]). The marriage between Bithiah and Mered may also reflect the humbled state of the Egyptians. The Ramessids could no longer afford to be choosy; with the Empire crumbling, Egypt needed all the help it could get.

Bernard Revel Graduate School
Yeshiva University New York
147-07 69th Road
Flushing, NY 11367
USA

Richard C. Steiner

SUMMARY

According to 1 Chr 4,18, a Judahite named Mered, who lived in the 12th or 11th century BCE, was married to a "daughter/granddaughter of Pharaoh". The name of the woman, vocalized *Bittĕ-Yâ* in the Babylonian and Alexandrian traditions, is Semitic rather than Egyptian, but it exhibits non-Israelite features and is unique in the Bible. It is very similar to *Bint(i)-ᶜAnat*, the Canaanite name borne by the daughter/wife of Ramesses II in the 13th century BCE. For chronological and other reasons, the biblical *Bittĕ-Yâ* cannot be identified with this Egyptian princess/queen of the nineteenth dynasty; however, since many names of Ramesses II's children were re-used in the twentieth dynasty, there may well have been a 12th/11th-century Ramessid lady named *Bint(i)-ᶜAnat*, perhaps a granddaughter of Ramesses III, who married a Judahite.

([87]) Kitchen, *Third Intermediate Period*, 275, n. 187.

ANIMADVERSIONES

The Value of *Pi* and the Circumference of the 'Molten Sea' in 3 Kingdoms 7,10

One of the appurtenances fabricated for King Solomon's temple coplex by Hiram of Tyre was the "molten sea" — an immense water basin of cast bronze. The dimensions of the huge vessel are given in 1 Kgs 7,23.26:

> And he made the molten sea, ten cubits from brim to brim, round in compass, five cubits high, and a line of thirty cubits measured its circumference. . . . Its thickness was a handbreadth; and its brim was like the brim of a cup or the blossom of a lily . . .

The cubit (אמה) represents the length of a straightened forearm from the elbow to one of the fingertips; the handbreadth (טפח) is one-sixth of a cubit (1). Dividing the 30 cubit circumference by the 10 cubit diameter gives 3, a value for *pi* that had long been used by the Babylonians (2).

The corresponding LXX passages are 3 Kingdoms 7,10.12. Although the diameter, height, and wall thickness of the sea correspond to the dimensions given in the MT, the circumference does not; it is given in 3 Kingdoms 7,10 as "*thirty-three* cubits" instead of "thirty cubits". Why the discrepancy? Although this is a very provocative question, it has largely been neglected by OT scholars.

One exception is R.B.Y. Scott, who interprets the measurements as belonging to two different circles. Taking the 10 cubit diameter as an inside measurement, Scott surmises that the outside diameter of the sea must have been 10 1/3 cubits because the walls were one handbreadth thick, and a handbreadth is one-sixth of a cubit: 1/6 + 10 + 1/6 = 10 1/3. Multiplying this 10 1/3 cubit outside diameter by a *pi* value of 3 1/7 gives an outside circumference of 32.47 cubits or 33 cubits when rounded to the next greatest whole number (3).

The great Greek scientist Archimedes (287-212 BC) had determined that the value of *pi* lies somewhere between 3 10/71 and 3 1/7 (4). The upper limit of 3 1/7 became, and still remains, a convenient approximation for *pi* itself. Archimedes had spent time in Alexandria — where the LXX

(1) M.A. POWELL, "Weights and Measures", *ABD*, 6 (New York 1992) 899-900. The Greek cubit (πῆχυς) and its subdivisions proportionally correspond to their Hebrew counterparts.

(2) L.N.H. BUNT – P.S. JONES – J.D. BEDIENT, *The Historical Roots of Elementary Mathematics* (Englewood Cliffs 1976; reprint New York 1988) 61-62.

(3) R.B.Y. SCOTT, "The Hebrew Cubit", *JBL* 77 (1958) 209-210.

(4) BUNT et al., *Historical Roots*, 196.

translations were being undertaken — and kept up correspondence with other Greek intellectuals there. His 3 1/7 approximation of *pi* would have been considered the state of the art value in Alexandrian mathematical circles. It is not at all unreasonable to assume that well-educated, Greek-speaking, Alexandrian Jews — such as a LXX translator or editor — could have become familiar with the value as well.

Although Scott's calculation of a 32.47 cubit circumference from the assumed diameter and *pi* value is correct, his rounding of that value up to 33 cubits is simply not tenable. The 32.47 cubit figure can for all practical purposes be considered as 32 1/2 cubits or "thirty-two cubits and a span". The half-cubit span (זרת, Greek σπιθαμή) was the distance between the tip of the thumb and the tip of the little finger of a spread hand. One of the most well-known measurements in the Bible, the height of Goliath, is given in the format "so many cubits and a span" (1 Sam 17,4). It is unlikely that the LXX translator/editor — after meticulously factoring wall thickness into his diameter calculation, multiplying that diameter by a state of the art *pi* value and coming up with an answer that is an almost perfect "so many cubits and a span" figure — would have then compromised such an accurate result by needlessly rounding up to the nearest whole cubit.

Furthermore, the premises on which Scott predicates his assumed diameter may not be tenable either. According to the given description, the brim of the sea was like the brim of a cup or the blossom of a lily. In other words, the walls of the sea flared out around the top of the sea to form the brim. The maximum outside diameter of the vessel as measured from brim to brim would therefore have to be greater than Scott's 10 1/3 cubit measurement which takes into consideration only the thickness of the walls but not the width of the brim itself.

The maximum outside brim to brim diameter can easily be calculated by dividing the 33 cubit circumference by the 3 1/7 *pi* value. The result is *exactly* 10 1/2 cubits, a perfect "ten cubits and a span". This cannot have been mere coincidence; on the contrary, it demonstrates that the LXX translator/editor deliberately chose a number that when divided by 3 1/7 would yield the precise figure of 10 1/2. A 10 1/2 cubit outside diameter indicates that the width of the brim encircling the top of the sea must have been exactly one-fourth of a cubit: 1/4 + 10 + 1/4 = 10 1/2.

It should be noted that the LXX translator/editor did not have to tamper with the circumferential measurement in order to make the passage conform to the more accurate *pi* value of 3 1/7 instead of the less accurate value of 3. By interpreting the given 10 cubit diameter and 30 cubit circumference as two separate measurements and then dividing the circumference by 3 1/7, he would have come up with an inside diameter of approximately 9.54 cubits, indicating a brim width of approximately 0.23 cubit. This is essentially the same interpretation of the measurements later given by Rabbi Nehemiah in the *Mishnat ha-Middot*, a Hebrew geometry text dating from *c*. AD 150 (5). The reason for the LXX translator/editor's not accepting the

(5) For text, translation, and commentary, see S. GANDZ, *Studies in Hebrew Astronomy and Mathematics* (New York 1970) 349.

30 cubit inside circumference at face value may lie in the text's statement that a line (קוה, "measuring line") of 30 cubits measured the circumference of the sea. A measuring line can easily be stretched around the *outside* of a round vessel, but not the *inside* of a round vessel. Sufficiently increasing the length of the 30 cubit circumference converts it from an inside measurement to an outside measurement, thereby making it possible to stretch a measuring line around it. After a few trial divisions by 3 1/7 of tentative circumference measurements greater than 30 cubits, the LXX translator/editor would have hit upon this "perfect" measurement of 33 cubits. He furthermore could have rationalized his actions by supposing that he was emending a corrupt text: Perhaps a careless copyist, intending to transcribe an original circumference of "thirty and three" cubits, had omitted the "and three" and had simply written "thirty" (6).

A possible objection could be raised against this analysis on the grounds that there are significant differences between the material in Kings and Kingdoms, including other discrepancies in measurement. In fact, one of these discrepancies involves another circumferential measurement — that of the large twin columns flanking the temple entrance. 1 Kgs 7,15 gives the measurement as 12 cubits, but 3 Kingdoms 7,3 gives it as 14 cubits. The implication is that the LXX translator/editor could have been working from a *Vorlage* which perhaps did give the circumference of the sea as 33 cubits. The 33 cubit circumferential measurement is more than just a variant of a particular dimension, however. Unlike the circumferential measurements of the columns, the circumferential measurement of the sea is accompanied by a given diameter — and whenever a given diameter appears in conjunction with a given circumference, there is a definite possibility that an implicit statement about *pi* is being made.

If the author of the *Vorlage* intended the measurements to describe the same circle (e.g., maximum outside dimensions), he would be implying a *pi* value of 33 divided 10 = 3.3, a value even less accurate than the old Babylonian value of 3 and a value nowhere else attested in antiquity (7). If, however, he intended the measurements to describe the two separate circles comprising inside and outside dimensions, the measurements would still reflect the old Babylonian value of 3: Dividing the 33 cubit circumference by 3 gives an outside diameter of 11 cubits, indicating a brim width of exactly one-half cubit or one span. Then again, there is no reason why such a *Vorlage* could not have given the same 30 cubit circumference as the MT. After all, this is the figure that repeatedly shows up in other sources

(6) Modern exegetes have also attempted to rationalize the measuring line stretched around the 30 cubit circumference: A.E. BERRIMAN, *Historical Metrology* (London 1953) 97, points out that large castings of this type were made upside down, with the core of the mold forming the inside of the vessel. Stretching a measuring line around the outside of this core would give a measurement that would correspond to the inside circumference of the cast vessel. A. ZUIDHOF, "King Solomon's Molten Sea and (π)", *BA* 45 (1982) 179-184 maintains that both the diameter and the circumference were exterior measurements of a cylindrical sea with a flared-out brim. Because of the difficulty involved in stretching a measuring line around the narrow brim, the measurers instead stretched the line straight across the top of the sea to get a maximum outside diameter from brim to brim. They then took a circumferential measurement around the outer vertical walls of the sea somewhere below the brim.

such as Chronicles, the *Mishnat ha-Middot*, and the Talmud; the 33 cubit figure never shows up again after its appearance in 3 Kingdoms. A 30 cubit figure in the *Vorlage* would mean that all the arguments for the LXX translator/editor's emendation of the text to read 33 cubits and reflect a 3 1/7 *pi* value would still apply. Given the common Alexandrian background of both the LXX and the 3 1/7 value for pi, this latter view would seem to be the most plausible.

5401 Rampart 414
Houston, TX 77081
USA

George M. HOLLENBACK

SUMMARY

The dimensions of the "molten sea", the huge vessel fabricated for King Solomon's temple, are given in 1 Kgs 7,23.26 (MT) and 3 Kingdoms 7,10.12 (LXX). All measurements of the MT correspond exactly to those of the LXX except one, the circumference. The TM gives "thirty cubits" and the LXX "*thirty-three* cubits". It seems probable that the TM used the value attributed to *pi* by the Old Babylonian (*pi* = 3), whereas the LXX may have known the more accurate value discovered by Archimedes and presumably known in Alexandia (*pi* = more or less 3 1/7).

(7) This value is actually cited by J.A. MONTGOMERY, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 153.

Elijah's Sleeping Baal

There is a pertinent and interesting parallel to Elijah's mocking words at 1 Kgs 18, 7 that has gone unnoticed. When the priests of Baal fail to get any response from their god, Elijah mocks them, "call loudly... perhaps he's asleep and needs to be awakened". It has been suggested that, aside from the biting satire, Elijah's words may recall some cultic awakening of the deity in morning rites. Thus, the Pyramid Texts of the third millennium contain a composition with the refrain "awake in peace", about which Lichtheim observes, "a litany with which the gods were greeted each morning by the priests performing the daily cult in the temples" (1). But I think that Elijah's words are even more pointed than this and are intended to recall — and provide a contrast to — a particularly famous passage in Near Eastern literature.

In the Mesopotamian epic, the *Atrahasis*, the god Enlil is angered at men and, after several failed attempts to reduce their population, he brings great rains that flood the earth and destroy most of humanity (2). The cause of his anger is straightforward. Mankind makes too much noise and keeps him awake: "With their uproar I am deprived of sleep" (3); "With their uproar sleep does not overcome me" (4). In contrast, 1 Kings' Baal seems oblivious to the noise of his priests and sleeps undisturbed. The Bible's narrative will culminate with a rainstorm too (18, 45), but this rain, brought by Israel's God who does not sleep, will bring not destruction but salvation for his people.

University of Illinois,
4072 FLB — Classics
707 South Mathews Avenue
Urbana, IL 61801 USA

Howard JACOBSON

(1) L. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. 1 (Berkeley 1973) 35, 49. Similarly, Porphyrius attests to such a practice at the Egyptian temple of Sarapis (*abstin.* 4.9.5).

(2) See W.G. LAMBERT – A.R. MILLARD, *Atra-hasis* (Oxford 1969) 67-129.

(3) LAMBERT – MILLARD, *Atra-hasis*, 67, 73.

(4) LAMBERT – MILLARD, *Atra-hasis*, 107.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Cornelis HOUTMAN, *Das Bundesbuch.* Ein Kommentar (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 24). Leiden, E.J. Brill, 1997. Dfl 170 – $ 97.50

Angesichts eines zunehmenden Interesses an der altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte bei Orientalisten, Juristen und Theologen will der Autor (H.) einen detaillierten Kommentar zum Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) vorlegen, der "nicht nur für Fachwissenschaftler, sondern auch für Interessenten an den Rechtsüberlieferungen des Alten Vorderen Orients, der Ethik der Bibel und der Rechtsgeschichte im allgemeinen ein Führer sein kann". In dem so benannten Programm liegen die Stärken und Probleme der Monographie begründet. Nicht den in letzter Zeit mehrfach traktierten Kompositionsproblemen des Bundesbuches (BB) will H. seine Aufmerksamkeit widmen. Er beschränkt sich auf eine grobe Gliederung des BB in die Abschnitte kasuistisches (Ex 21,1–22,16) und apodiktisches Recht (Ex 22,17–23,12), die durch Vorschriften für den JHWH-Dienst in Ex 20,22-26/23,13-19 gerahmt seien. Die beiden Blöcke werden dann im Rahmen der Kommentierung an inhaltlichen Gesichtspunkten orientiert in Paragraphen eingeteilt. Beide Hauptteile zielen nach Meinung des Autors auf die Errichtung einer stabilen und lebbaren Gesellschaftsordnung, die durch Gerechtigkeit gekennzeichnet sei — das kasuistische Recht mittels einer Rechtsordnung, das apodiktische Recht mittels Vorschriften, die die Rechtspflege übersteigernd die Fundamente der Gesellschaft berühren. Als solches enthält das BB das göttliche Recht der Theokratie. Eine vom vorliegenden BB unabhängige Überlieferungsgeschichte hatten nur die kasuistischen Mischpatim, die der Korrektur des Gewohnheitsrechtes dienten und die von Gelehrten als "gewünschtes Recht" redigiert wurden. Das BB als ganzes aber habe keine vom Enneateuch unabhängige Literaturgeschichte und sei von den dtn/dtr Autoren dieses Großwerkes verfaßt worden: "Durchdrungen vom Ethos der Humanität präsentiert sich das Bundesbuch als würdige Vorbereitung für den Höhepunkt Deuteronomium" (27). Nur auf der Basis dieser von einer Gesamtperspektive zur Entstehung des Pentateuch als Teil eines dtr Enneateuch (s. C. Houtman, *Der Pentateuch* [Kampen 1994] cf. Verf., *ThR* 61 [1996] 332-341) getragenen Entscheidung, das BB habe keine eigene Literaturgeschichte unabhängig von der Sinaiperikope, ist die Beschränkung der folgenden Kommentierung auf rein inhaltliche Erläuterungen der Rechtssätze und Gebote schlüssig. Das aber hat zur Konsequenz, daß die Autoren des BB und des Deuteronomiums identisch

sein müssen. Da die Differenz zwischen Altargesetz in Ex 20,24-26 (mehrere Heiligtümer) und Zentralisationsgesetz in Dtn 12 (ein Heiligtum) sowie zwischen BB (Zugang aller Israeliten zum Altar) und P (Zugang nur der Aaroniden; Ex 29) zu einem Grundpfeiler jeder kritischen Auslegung der Thora geworden sind, werden die notwendigen Harmonisierungsversuche in der Auslegung des Altargesetzes zum Schibboleth des ganzen Buches. Die Erklärung, die H. anbietet, ist sehr einfach: das Altargesetz des BB stehe in der Tradition des Altarbaus der Patriarchen, die zu einem Volk auf dem Wege passe und nach der ein Altarbau an unterschiedlichen Orten nach einer Offenbarung geschehe. Diese Erklärung will aber gerade für die Endgestalt des Pentateuch überhaupt nicht einleuchten, für die die Gottesoffenbarung mit dem Sinai abgeschlossen ist, so daß darnach gerade kein Anlaß für einen Altarbau mehr nach Vorbild der Patriarchenaltäre besteht. Die gezielte Transformierung des Altargesetzes des BB in der dtn Zentralisationsformel (cf. N. Lohfink, *Bib* 65 [1984] 318-319) ist so ebensowenig erklärt wie die in der Zentralisationsgesetzgebung in Dtn 12,13-19, die *b^ekŏl māqôm* des BB auf die verbotenen Opfer, die legitimen Opfer dagegen auf den einen *māqôm* einschränkt (cf. Verf., *TWAT* VIII, 376). Die komplexe Zitations- und Transformationstechnik, die hier sichtbar wird, läßt keinen anderen Schluß als den des diachron zu beschreibenden Verhältnisses von Quelle und Auslegung zu (cf. B.M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* [Oxford 1997] 23-48). Intratextuell sind diese Divergenzen nicht zu lösen und bedürfen einer Überführung in ein Modell der Intertextualität. Nun kommt dem Altargesetz in der Konzeption des Kommentars auch deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil in den Rahmenstücken wie im apodiktischen Abschnitt die Autoren des BB, die die des Enneateuch sein sollen, formulieren, im Gegensatz zu den Mischpatim also keine diachrone Differenzierung gelten kann. Aber ohne diese Differenzierung kommt H. dann doch nicht aus. So stellt er zu Ex 23,10-11 fest, Lev 25,1-7.8-22 biete eine "Neurevision" und Dtn 15,1-11 eine "radikale Neuinterpretation" (281). Wie sollen sich diese Reformulierungen des Brachejahrgesetzes des BB in Dtn und Heiligkeitsgesetz erklären lassen, wenn hier ein und dieselbe Autorenschaft angenommen wird?

Vor ähnlichen Problemen steht H. bei der Interpretation der Text- und Opfervorschriften in Ex 23,14-19, die neben denen in Ex 34; Lev 23; Num 28 und Dtn 16 für die Pentateuchhypothese grundlegende Bedeutung haben. In der heftig diskutierten Frage, wie sich Ex 23,14-19 zu Ex 34,11-26 verhalte, votiert H. für Ex 23 als ursprünglich, da Ex 34 spezifisch und also Auslegung sei. Erneut wäre man gezwungen, mit einem intratextuellen Auslegungsverhältnis innerhalb einer literarischen Konzeption zu rechnen. Gravierender ist die so nicht zu lösende Spannung mit der Festgesetzgebung des Dtn und entsprechend hält H. sie auch für unlösbar angesichts unserer geringen Kenntnis über die Festgeschichte Israels. Auch wenn ihm darin zuzustimmen ist, daß Wellhausen die Festkalender zu einlinig im Horizont einer Evolutionstheorie von Religion interpretiert hat, so hat er doch die Aufgabe gestellt, die Differenzen der Fest- und Opfervorschriften als Spiegel der judäischen und israelitischen Kultgeschichte zu interpretieren.

Eine Rechtsgeschichte des Alten Testaments hat ihr Fundament in der Literaturgeschichte. Fortschreibungen, Revisionen und Redaktionen von

Rechtssätzen und -sammlungen sind Teil der Rechtsgeschichte — ja ihr entscheidender Spiegel in der Literatur des Alten Testaments. Es ist angesichts der Spanne exegetischer Meinungen unausweichlich, daß dieses Fundament stets strittig bleiben wird. Im Hypothesengeflecht ist nicht Sicherheit dadurch zu gewinnen, daß man die Literaturgeschichte der Rechtstexte in ihrer komplexen Diachronie ausblendet, sondern daß wir die Literaturgeschichte der Rechtstexte als an Texten auszuweisende und also nachprüfbare Auslegungsgeschichte begreifen, deren Auslegungsgesetze wir durchschauen müssen. Daß als Verifikationsfeld dabei der altorientalischen Rechtsgeschichte keilschriftlicher Rechtssammlungen gerade unter methodischen Gesichtspunkten, nicht nur denen des inhaltlich orientierten Rechtsvergleichs, große Bedeutung zuerkommt, sei angemerkt. Auf diesen Feldern strebt der Kommentar zum BB, den H. vorgelegt hat, nicht voran. Dennoch aber ist er für andere Aspekte sehr fruchtbar. Die Diachronie kommt unter einer anderen Perspektive nun durchaus in den Blick, der der Wirkungsgeschichte des BB und seiner Auslegung insbesondere in Septuaginta und Targumim. Darüber hinaus werden textkritische und semantische Probleme umfassend erörtert und auf dieser Basis eine Übersetzung des BB vorgelegt. Schließlich ist die antike wie die moderne Literatur zu diesen Kapiteln des Exodusbuches in erschöpfender Weise durchgearbeitet und dokumentiert worden. Auf dem Wege also zu einer umfassenden Rechtsgeschichte des Alten Testamentes als Auslegungsgeschichte ist der von H. vorgelegte Kommentar zum BB unentbehrlich. Aus der Fülle der in den Kommentar eingegangenen Interpretationen, die durch eine große Zahl von Exkursen, sei es zur Sklaverei, der Stellung der Frau in der Gesellschaft, Asyl, Passa/Mazzot-Fest u.a. untermauert werden, soll ein besonders markantes Beispiel, die Interpretation der *crux interpretum* der Talionsformel "Auge um Auge, Zahn um Zahn" in Ex 21,23-25, als Beispiel herausgegriffen werden. In Abgrenzung von der noch heute vertretenen Interpretation in jüdischer Auslegungstradition interpretiert die talionischen Strafen in Ex 21,23-25 nicht als die einer verkappten Tarifliste, sondern plädiert für eine wörtliche Interpretation — nun aber nicht in dem Sinne, daß dem Täter eine talionische Strafe zuzufügen sei, sondern diese stellvertretend die Frau des Täters zu erleiden habe (cf. auch C. Houtman, "Die schwangere Frau als Opfer eines Handgemenges (Exodus 21,22-25). Ein Fall von stellvertretendem Talion im Bundesbuch?", *Studies in the Book of Exodus* [Hrsg. M. Vervenne] [Leuven 1996] 381-397). Diese Interpretation hat ihren Ausgangspunkt erneut in der Zurückweisung eines diachronen Lösungsansatzes. Doch ist auch dieser von H. vorgeschlagene Lösungsweg wie alle anderen mit unübersehbaren Schwierigkeiten belastet. Angesichts der Differenz zu Ex 21,18-19, einem Rechtssatz, der im Falle der Verletzung eines Mannes Ersatzleistung fordert, muß H. Ex 21,22-25 nicht nur, wie der Text es sagt, auf die schwangere Frau beziehen, sondern darüber hinaus auf alle Frauen. Es wäre zu erwarten, sollten die Mischpatim als Rechtsordnung funktionieren, daß das im Text auch gesagt wird. Vielmehr ist Ex 21,22-23 als Spezialfall zu verstehen, der gerade nicht durch Ex 21,12-14.18-19 geregelt wird. Die Fehlgeburt einer Schwangeren wird nicht durch die Heilungskosten ausgeglichen. Führt die Fehlgeburt zum Tode der Mutter, so muß sichergestellt werden, daß in diesem Falle die Todessanktion gemäß

Ex 21,12 in Anschlag kommt, auch wenn die Tötung unvorsätzlich erfolgte. In diesen Rechtssätzen in Ex 21,12-14.18-19 steht die Rechtsfolge, die der Täter zu erbringen und zu erleiden hat, im Text. Sollte Ex 21,23-25 davon abweichen und die stellvertretend von einer Frau zu erleidende Rechtsfolge gemeint sein, so wäre zu erwarten, daß der Text einen Hinweis darauf gibt. Schließlich wäre ein derartiger Rechtssatz stellvertretender Sanktion singulär im Alten Testament. Das Keilschriftrecht ist in der Handhabung dieses Falles der Körperverletzung einer Schwangeren gespalten. CH § 210 verlangt im Falle des Todes der Frau eines *awilu* die Tötung der Tochter des Täters, MAG § 50 dagegen dekretiert eindeutig die Tötung des Täters selbst (cf. Verf., *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament* [Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991], 26-95). Es ist eines der Propria judäischen Rechts, eine derartige Funktionalisierung der Frau ausgeschlossen zu haben und sie auch in patrilinearen Strukturen als Rechtssubjekt und nicht nur -objekt zu begreifen. Das wird nun gerade im BB vor Augen geführt. Nach MAG § 55 gibt ein Konkumbent eines unverheirateten Mädchens seine Ehefrau als Ersatz, um sie der Notzucht durch den Vater des Mädchens auszuliefern. Im Parallelgesetz des BB in Ex 21,15-16 ist eine derartige Stellvertretung ausgeschlossen zugunsten einer ersatzrechtlichen Regelung, die den Täter direkt betrifft. Eine stellvertretende Strafe wird schließlich durch Ex 21,29-30 ausgeschlossen, wird hier doch der am Tode einer gewaltunterworfenen Person, sei es der Frau, sei es von Kindern, schuldige pater familias selbst zur Rechenschaft gezogen und nicht Personen seiner Familie. Ohne Berücksichtigung der Überlieferungsgeschichte und insbesondere der redaktionsgeschichtlich zu beschreibenden Stellung der Talionsformel im Ganzen des Körperverletzungsrechts des BB, d.h. ohne diachrone Textanalyse ist Ex 21,22-25 als *crux interpretum* nicht zu erhellen. Der Autor hat aber eine materialreiche Kommentierung vorgelegt, die in die weitere Diskussion des BB eingehen wird.

Schellingstr. 3 VG
D-80799 München

Eckart OTTO

Jon D. LEVENSON, *Esther*. A Commentary (Old Testament Library). London, SCM Press, 1997. xvi-142p. 14,5 x 22. £12.95.

Kirsten NIELSEN, *Ruth*. A Commentary (Old Testament Library). London, SCM Press, 1997. xiv-106p. 14,5 x 22. £12.95.

Commentaries in the Old Testament Library series have begun to appear at more regular intervals in the last few years, and the books in this series reviewed here are welcome additions to the growing body of biblical commentaries. Both books are gracefully written and well-informed by current scholarship, but not heavily laden with technical details. The comments tend to proceed section by section, rather than verse by verse, which permits the authors to develop their thoughts more naturally and

gives the reader a more coherent picture of the text. Most noticeable and desirable, the commentaries are appropriately short, given the shortness of the texts they interpret. They will be useful as a first commentary for students, and no less useful for seasoned scholars who wish to gain an appreciation for newer interpretive approaches.

Both commentaries use an approach that can be called intertextual interpretation. Nielsen does this more self-consciously, explaining her approach in her introduction. As she explains:

> Each and every text has come into being on the basis of a network of other texts that the author consciously draws on and wishes the reader or listener to keep in mind during the experience of the new text. But this new text is also part of other networks that the author is unaware of: for texts have a history, they are reemployed in new situations, and new listeners link them to other texts. The interpretation of texts is therefore never at an end. Yet this does not prevent us, the readers, from choosing to concentrate on finding the texts that the author has used to understand Ruth in the context that was the author's own. This is the basic premise of this commentary (9).

The model is analogous to the way we deduce the meaning of words. We know what different words mean largely from examining the context they are used in; likewise, we can derive the meaning of larger blocks of a text, perhaps even the entire story, from examining its literary context.

Nielsen's explanation also hints at the reason that texts can have different meanings. If we interpret the Hebrew Bible in the context of the NT, it will mean something different than if we interpret it outside that context. The meaning will change again if we interpret it in light of later Jewish exegesis, or feminist theory, and so forth. The "original meaning" a concept that has given modern critics so many headaches simply means limiting the context of interpretation to what was available to the author or to the first audience. (This is not always so simple in practice, but at least it can be clarified in theory.)

A good example of Nielsen's approach is her discussion of the opening words of Ruth. Nielsen takes "the days of the judges" not as an attempt to pinpoint the narrative chronologically, but as a signal that it is to be read within a certain group of texts, the stories in the Book of Judges. But Judges is not the only set of narratives that form the intertextual background for Ruth; the mention of famine and childlessness also connect Ruth to the patriarchal traditions. More explicit mention of Moab and of Tamar connects Ruth with the stories of Lot and of Judah and Tamar in Genesis. As she reads, Nielsen constructs a network of biblical stories of which Ruth is a part, and it is in the context of this network that Ruth is to be understood.

Intertextual reading can obtain over a span of stories, and also within one narrative. It often consists of connections within a narrative, especially the use of a similar word or phrase at different points of the story. Nielsen sees this in the use of *yeled* in 1,5, "without her two boys", which she connects with 4,16 (p. 44 has 4:18 by error), "Naomi took the boy". Nielsen does well to connect the death of Naomi's children in Chapter 1 and the

birth of a child "to Naomi" in Chapter 4, for indeed there is a strong connection: Naomi's emptiness is returned to its former fullness, and the family, threatened with extinction, will now preserve its continuity. But in stressing this one important connection, Nielsen unnecessarily excludes other levels of meaning, and other possible connections. She says of 1,5 "The sons are mentioned here as boys, despite the fact that they are adult men. The reason is hardly a wish to increase sympathy for the poor widow, who has lost her young sons" (44). First of all, while *yld* usually denotes a young boy or child, it is not limited to the young, as we see in Gen 4,23 and 1 Kings 12. But I agree that in Ruth it carries the sense of youth (certainly in 4,16). A more serious oversight is that Nielsen suppresses the play between "son" and "boy" in 1,3 and 1,5, and it is present also in 4,16 and 4,17 in reverse order. *bn* and *yld* are an associative pair that often occur in poetic parallelism, most famously in Isa 9,5 and Jer 31,19, and, like all associative pairs, may occur in all literary genres. While the terms in associative pairs are located in the same or closely related semantic fields, they are not absolutely synonymous. Since I choose to think that the choice of words is not casual in the Bible, I would ask: What is the difference between *ben* and *yeled*, how are they generally used, and why has the author of Ruth used them both? Several other passages might be brought into the discussion, including Genesis 12, Exodus 2, 1 Kings 17,21-23 (*nʿr* is also present in some of these passages). It is difficult to escape from the sense that *yld* signals a parental relationship (emotional connectedness) while *bn* signifies a genealogical relationship (legal or official). Both are often involved in stories of young children, but need not be limited to the young. Certainly Ruth is a book where the nexus between the emotional and the legal bonds between members of a family are paramount.

Although I have criticized Nielsen's comment on this one particular set of terms, I do not mean to give the impression that her interpretation of Ruth is lacking in depth. Quite to the contrary, I find it in most cases very satisfying. She has a fine discussion of the relationship between the stories of Ruth and Tamar (13-17), the function of genealogies (21-28), the duties of the kinsman-redeemer (74-76), and the levirate marriage (84-89). 1 especially like her explication of Ruth's preparation to meet Boaz in 3,3-4, with its sexual implications delicately nuanced against a rich background of biblical and ancient near eastern sources. The exegesis of "spread the corner of your garment" in 3,9 is also nicely done. Nielsen has devoted the most space to the most significant parts of the narrative, and through her choice of what to comment on and how much to say about it, as well as by the information itself, she has helped the reader appreciate Ruth more.

I would note the publication, after Nielsen's commentary was completed, of two relevant articles in *Biblical Interpretation* V (1997): E. Van Wolde, "Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives" (Van Wolde had written other important works on intertextuality) and R. Bauckham, "The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic". And, for the sake of bibliographic completeness, I also note M. Caspi, *The Book of Ruth*: An Annotated Bibliography (New York 1994).

Many of the positive attributes of Nielsen's commentary are also present in Levenson's commentary on Esther. Levenson is to be especially complimented for seeing the humor in Esther and for conveying it in many of his own amusing comments. A few of his subtitles catch the book's flavor: "The Cabinet Meets in Emergency Session" and "The Search for Miss Persia and Media". Along with this, Levenson makes clear that "Esther is seriously misinterpreted if it is taken as literal historical reportage" (43), and he points out instances of irony and hyperbole. Drawing on earlier commentaries and adding his own insights with his own touch, Levenson conveys a sure sense of what Esther is about and why it is so enjoyable to read.

Levenson does not discuss intertextuality, but he practices it in his interpretation, and his close reading is especially good at uncovering the connections within the book itself. Esther cries out for such treatment, with its repetitions and reversals, and Levenson rises to the challenge. One example will suffice. He notes (62) that "The words 'royal palace' in 2:16 connect Esther's triumph with Vashti's disgrace, for it was 'in the royal palace of King Ahashuerus' that the latter gave her own party (1:9)".

Levenson was faced with the difficulty of combining the MT and the Additions to Esther that appear in the Apocrypha. Most Bibles do this by presenting the MT separately, and then presenting either the Additions alone, or the Additions embedded in the appropriate places in the narrative of the Greek (LXX) text. Levenson has used the MT as his basic text, and has inserted into it the Additions. By so doing he has produced a translation and commentary of a text that never existed, either in Hebrew or in Greek. I find this hybrid text problematic, especially in light of the intertextual approach to interpretation and no less so in light of the recent discussions about the relationship of the MT, the Alpha-text, and the LXX text. (On this see D. Clines, *The Esther Scroll*: The *Story of the Story* [Sheffield 1984]; M. Fox, *The Redaction of the Books of Esther* [Atlanta 1991; K. Jobes, *The Alpha-Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic* Text [Atlanta 1996]; C. Dorothy, *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* [Sheffield 1991]). I wish that Levenson had kept his texts separate, but I appreciate the wider view of intertextual interpretation that he espouses. He not only calls upon the MT and the LXX, but also upon traditional Jewish exegesis. Unlike Nielsen, Levenson, casts his net beyond the texts that the author of MT Esther would have known, and gives us an inkling of how the book was read in the centuries after it was composed. In the case of Esther, with its three quite different versions and a fourth version by Josephus (influenced both by the LXX and rabbinic interpretation), this broader sweep is certainly warranted. The only danger is that some readers may conflate interpretive traditions the way Levenson has done with the texts. Now that we have, fortunately, reached the point of seeing value not only in the original context in which a work was read, but also in its later contexts — that is, interpretations from different times and provenances, — it becomes even more important to distinguish among the various contexts that we invoke in our interpretations.

University of Maryland
College Park, MD 20742

Adele BERLIN

Göran EIDEVALL, *Grapes in the Desert*. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4–14 (ConBib OT 43). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1996. xii-274 p. 16 x 22. SEK 192,00.

Grapes do not grow in a desert. Therefore, the verse Hos 9, 10 which seems to claim the opposite is a good test of the interpreter's sense of metaphor, and also provides the Lund dissertation of Göran Eidevall with a good title. Unlike the majority of Hosea studies thus far, Eidevall does not deal with the history of the tradition or redaction of the book of Hosea. Instead, independently of the issues related to the history of the final form of this book, he focuses on the rich selection of metaphors in chapters 4–14.

The idea of putting the metaphors in the book of Hosea under scrutiny seems to have emerged simultaneously in different quarters: in addition to Eidevall, it has been recently seized upon, at least by Francis Landy (*Biblical Interpretation* 3 [1995] 35-56) and by Brigitte Seifert (*Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* [FRLANT 166; Göttingen 1996]; reviewed by Eidevall in Bib 78 [1997] 412-415). In terms of metaphor theory, Eidevall is closer to Seifert. As regards the traditional methods of biblical exegesis, he shares to a certain degree the scepticism towards the "old" kind of criticism with the more post-modern-minded Landy, looking for a way out of the alleged deadlocks of the traditional approaches.

The divergency of the results of redaction critical studies on Hosea, to which even this reviewer has contributed, has evidently been perceived as frustrating enough. Given the methodological state of ferment, the quest for new approaches is certainly justified and not surprising. However, rather than declaring certain methodologies invalid, old-fashioned or just dull, it is worthwhile asking to what extent the different approaches are capable of communicating with each other. In this respect, Eidevall's study serves as a good example of a tolerant disposition. Eidevall is not a polemist his treatment of other scholars is fair and the merits of those representing different methods and approaches are acknowledged whenever the author has found them profitable. Without exactly solving the methodological problem, this attitude gives a pleasant outlook for the scholarly discussion which so often strikes one as a kind of sublimated war.

The author gives a clear formulation of the goal of his investigation on the very first page, charging himself with a fivefold task: 1) to demonstrate the usefulness of metaphor theory for biblical studies, 2) to define and develop a new exegetical approach: metaphorical criticism, 3) to show that it is possible to read Hos 4–14 as a coherent composition, 4) to contribute to a better understanding of the metaphors in Hos 4–14, and 5) to address the ideological dimensions of this text from new angles. The following notes roughly correspond to this outline.

1) Since the understanding of metaphors contributes significantly to the interpretation of the Hebrew Bible, the relevance of metaphor theories to biblical studies cannot be questioned. Eidevall's working hypothesis that "important aspects of the text's ideology, or theology, can be disclosed" with the help of metaphor theory (39) is certainly appropriate and, as far

as I can judge, also neatly worked out by him. That his readings in individual cases are seldom revolutionary and often represented by earlier Hosea studies shows that the commentators have been successful in making sense of the biblical metaphors even without the help of metaphor theory. However, the systematic application of the theory results in a more disciplined reading of metaphors and enables widening the perspective from individual observations to a more general view of the ramifications of the use of metaphoric language, of which the book of Hosea, rich in metaphors, is a good demonstration.

2) The theoretical basis of the study is introduced instructively and, avoiding too much jargon, intelligibly for a non-specialist in metaphor theory. Eidevall, like Seifert and many others, builds upon the foundation laid by the interaction theory of Max Black (*Models and Metaphors*, 1962 [1954]) opting, however, for its modification by Eva F. Kittay (*Metaphor*, 1987). From Kittay he adopts the terms 'vehicle' and 'topic' (rather than 'tenor') and the respective semantic fields called'vehicle field'and'topic domain'. The concept of 'model', that is, an extra-linguistic complex of implications underlying the metaphor, is a legacy of Black, whereas 'theme' is Eidevall's own term for recurring linguistic elements with a metaphorical potential ("knowing", "returning" etc.).

3) Eidevall is convinced of the possibility of reading Hos 4–14 as a coherent composition right from the beginning, giving this alleged quality of the text expressions like "a composition of high complexity", "single, coherent and sophisticated, work of art" or "carefully designed overall composition". One can, of course, deal with Hos 4–14 (why not 1–14?) interpreting this textual body as a literary composition in its own right, as we have it as a part of the Hebrew Bible. Speaking of a "work of art", however, not only implies that there is an artist responsible for the work in its totality but also that the text has been designed for a decidedly artistic purpose. Both assumptions are certainly refutable: it is by no means proved that anyone like a "final redactor" was responsible for the final wording of the book of Hosea, and also the role of the artistic intentions of those involved may be doubted. Undoubtedly, some of those who have participated in the shaping of this literary work, did have an eye for artistic qualities, but there may have been others who did not. Eidevall neither denies the multiplicity of voices in the Book of Hosea (13–14), nor does he draw any conclusions from their existence — apparently for fear that the "composition would disintegrate" and "the work of art would disappear" (10). But what if it does? Why do we need coherence, and how does its eventual imperfection influence our attitude towards the text? Does the idea of a progressive growth of the text into its present form imply a negative position towards the text?

Since coherence is an aesthetic concept rather than a measurable property, the degree of coherence is highly dependent on the observer's interpretative will and his/her estimation of what constitutes coherence. Eidevall is successful in showing that multiple clusters of metaphors, organizable as models and themes, cover significant parts of the text creating a dense network of intratextual links. But one may also pay attention to the "fragility and incompleteness" of the metaphors in the book

of Hosea (Landy, 36), to the untidiness of the poetical form and to the often random character of individual passages, asking whether all this is due to skillful artistry. In my assessment, the book of Hosea remains a patchwork, in which both a certain degree of continuity and a great deal of disconnectedness and coincidentality is observable.

I want to emphasize that this criticism by no means invalidates Eidevall's metaphorical analyses, only they might sometimes have profited from allowing the text more haphazardness and, should we say, polyphony. In some cases this would have influenced the interpretation, for example in Hos 11, where some inconsistencies (vv. 20) and shifts of vehicle (parent — farmer — cow) would be more tolerable with less demand for coherence. In addition, the character of the book of Hosea, or any other book, as the product of a progressive literary growth bears relevance for the issue of contextualization as well. Eidevall makes the proper distinction between the literary context (or cotext) and the situational (or historical) context, duly acknowledging the difficulties of reconstructing the latter and turning the focus on the addressees instead of the personality of the prophet Hosea. He admits, however, that the situational context should be reconstructed as far as possible in order to avoid the "fallacy of the absolute text" (Ricoeur). Now, if the text is the result of a long process, then it must also have different situational contexts. One situational context may have provoked an interpretation expanding the existing text by a verse or two, and, once the text is again rendered autonomous, a new literary context is born for further interpretations in a new situational context. Even the meaning and interpretation of a metaphor may change during the process, and one can expect that this has left traces in the final form of the text.

4) Eidevall rightly stresses the importance of intertextual. links between Hos 4–14 and other parts of the Hebrew Bible, including Hos 1–3, other prophetical books, lamentation psalms and the Proverbs. Only, the role of the Deuteronomistic literature as a source of intertextual references could have been given more attention, for example in connection with the "rhetoric of reversal" (*šûb*; 240-242). Extra-biblical texts from the ancient Near East have been occasionally given notice as well; it is gratifying that the Neo-Assyrian prophecies, now available as an up-to-date edition (S. Parpola, *Assyrian Prophecies*, SAA 9), have been recognized as relevant parallels. The relevance of the ancient Near Eastern material could have been underscored even more by providing the reader with greater number of pertinent sources, including the abundant reservoir of iconographic material.

As regards the intertextuality of the two parts of the book of Hosea, Eidevall is cautious in interpreting chapters 4–14 in terms of the marriage metaphor dominant in chapters 1–3, and rightly so (52 etc.). However, in the case of the last chapter of the book, I cannot escape the idea that the numerous affinities of 14,2-9 with 2,8-25 establish a compostional link between these passages. Moreover, even though chapter 14 does not overtly employ the marriage metaphor, it does use the language of love poetry which makes the reference to the Song of Songs quite appropriate (cf. 213), especially as an image of "paradise regained". This is not to say that every single metaphor of love in the book of Hosea should be understood against

the background of chapters 1–3. For example, in 9,10a the love-related connotations are obvious enough to provoke a ("secondary"?) reminiscence of unfaithfulness in 9,10b. Furthermore, the "spirit of whoredom" in 5,4 alone gives erotic overtones to the imagery of seeking-and-not-finding in 5,6 (but not necessarily elsewhere!).

5) Without principally following the agenda of ideological criticism, Evidevall keeps his eyes open for the ideological capacity of the metaphorical language, taking into account "the metaphoricity of the 'basic' cultural ideas, or ideological presuppositions, which underlie the assertions and arguments in a certain text" (48). These are visible in the root metaphors, such as "God is King", as well as in the amalgam of hierarchical models, i.e. the "judicial", "covenantal" and "monarchical" models, by the side of which the "reciprocal" paradigm of 14,2-9 remains somewhat faint (229-235). There could have been even more potential for this kind of reading; for example the ideological dimensions of the metaphor of illicit sexual behavior (*znh*, 58-63 etc.), highlighted by the recent feminist critics of "pornoprophetics" (A. Brenner, T.D. Setel, R. Törnkvist etc.), would have deserved more attention.

Furthermore, the ideological issue could be extended by putting forward the question, whose ideology is it we are talking about? Does the text, as a text, have an ideology, or should the ideology rather be attributed to the author and his audience, and in that case, to which author and audience? Implied or historical? Could there be parallel, or successive, ideologies and implied readers nesting one within each other in one and the same text? Or is it rather the ideology of the investigator that matters most? If this is true, then the latter may ask him/herself. Why am I interested in this particular text? What do I want to know about it, and why? What do I need this knowledge for? These are important questions to which Eidevall' study serves as a source of inspiration and, in so doing, does the reader a good turn.

In conclusion, two casual remarks as an "afsluttende uvidenskapelig efterskrift" (for a Finn, the language spoken in Lund is almost Danish, with all due respect; admittedly, I do not know from which part of Sweden Eidevall actually comes from): First, the cover design of *Grapes in the Desert* is an aquarelle with beautiful colors, inventive enough to show grapes in a desert. Secondly, in the preface the author discloses his affection for choir singing (vii; Rydelius brothers is a male choral ensemble, I presume). Knowing the co-operative force of this activity, in which a strong sense of solidarity and a common goal play an important role, I take the liberty of assuming that this worthwhile pursuit has contributed to the sympathetic and constructive spirit of this book.

Raidepolku 2
FIN-00750 Helsinki
Finland

Martti NISSINEN

Novum Testamentum

Peter M. HEAD, *Christology and the Synotic problem.* An argument for Markan priority (SNTS Monograph Series 94). Cambridge, University Press, 1997. xviii-337 p. 14,5 x 22,5. Hardback: £37.50 - $59.95

To support their hypotheses scholars working on the synoptic problem have appealed to a wide range of arguments, some major like the argument from order and some minor like the christological argument. In advancing the christological argument Markan priorists have traditionally claimed that Matthew and Luke at times alter Mark to minimize limitations on Jesus reflected in Mark's gospel and to enhance the image of Jesus. Head's book, a revision of his doctoral dissertation under Morna D. Hooker (1994), examines the christological argument with a critical eye. He exposes some weaknesses in the argument and attempts to reframe it as a contribution to the present debate. Since scholars have used the christological argument to support Markan priority, Head structures his book as a long debate between the two-source theory and the Griesbach hypothesis. He does not treat the Farrer-Goulder hypothesis since it sides with the two-source theory in accepting Markan priority although it dispenses with Q.

Head begins by sketching the historical development of the christological argument in the eighteenth and nineteenth centuries where forms of the argument surfaced in the writings of both Markan priorists and supporters of the Griesbach hypothesis (8-27). The argument was especially popular among the British scholars who participated in Sanday's Oxford Seminar. From the historical survey the key synoptic texts emerge. J.C. Hawkins, for example, lists two sets of texts in *Horae Synopticae* (Oxford ²1909) 117-121. First, a number of Markan texts seem to limit Jesus' power (Mark 1,32.34; 4,36; 6,5; 7,32-37; 8,22-26; 11,20; 15,44-45a). Second, some texts seem unworthy of Jesus (Mark 1,11.12; 3,5.21; 5,7; 6,3.48; 7,9; 10,14.17-18; 11,3.13; 12,32; 14,14.58). In *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* (ICC; Edinburgh ³1912) xxxi-xxxii, W.C. Allen draws attention to the way Matthew omits Markan references to Jesus' emotions (Mark 3,5; 1,41.43; 3,21; 6,6; 8,12; 10,14.21; 14,33), Jesus' inability (Mark 1,45; 6,5.48; 7,24; 9,30; 14,58; 11,13), and Jesus' questions (Mark 5,9.30; 6,38; 8,12.23; 9,12.16.21.33; 10,3; 14,14) and how Matthew alters other christological material (Mark 6,3; 10,18; 13,32). According to Head British scholars were influenced by their concern for historical reliability and by currents in Anglican thought at the turn of the century, especially the central role of the incarnation and kenoticism which focused on the humanity of Christ (19). The christological argument has not gone unchallenged. Modem defenders of the Griesbach hypothesis have responded that there is no known scale on which to chart a christological development in the NT period. One unknown (christological development) cannot clarify another unknown (synoptic relationships).

As a way to move the discussion forward Head proposes a comparative

redaction-critical approach to the christological argument (44-47). He compares the redactional procedure that Matthew would use on the two-source theory with the redactional procedure that Mark would have to use on the Griesbach hypothesis (Griesbach-Mark). Head looks for a coherent and reasonable picture of the compositional activity of the gospel writers. By "coherence" he means the internal evidence — both linguistic and thematic — of each writing. By "reasonable" he means the external witness of parallels from contemporary literature, second-century developments of the gospel traditions, and so on. The two criteria call for comment. Coherence clearly should prevail. For example, second-century developments may actually mislead us in understanding the gospel texts. Head remains cautious and the rest of the book centers mostly on the coherence of each gospel — the internal evidence. Head first discusses three texts, the Rich Young Ruler (Mark 10, 17-22 par.), Jesus' Rejection in Nazareth (Mark 6,1-6a par.), and the Walking on Water (Mark 6,45-52 par.). The first two texts are those most frequently mentioned in presentations of the christological argument. Head chooses the third, the Walking on Water pericope, for two reasons. First, it centers on christology; and second, Luke provides no parallel so that an analysis of Mark's redaction under the Griesbach hypothesis can proceed in a more straightforward manner.

In the Rich Young Ruler Markan priorists found clear evidence that Matthew was later than Mark, for Matthew turns the young man's question "Good Teacher, what must I do to inherit eternal life?" (Mark 10,17) into "Teacher, what good must I do to have eternal life?" (Matt 19,16), and he alters Jesus response from "Why do you call me good? No one is good but God alone" (Mark 10, 18) to "Why do you ask me about what is good? There is only one who is good" (Matt 19,17). According to the traditional christological argument Matthew's text is difficult and could arise only as an attempt to eliminate the problem that Mark's text seems to deny that Jesus is good. Head claims that this is not the only reason why Matthew might have altered his source. Matthew's changes tend to focus attention on the question of the requirements for possessing eternal life, and other changes Matthew makes in the pericope also point in this direction. In other words, even if we assume that Matthew is altering Mark, we cannot be sure that he is motivated by a desire to remove a christological difficulty. In discussing how Mark would have proceeded under the Griesbach hypothesis, Head finds nothing implausible in Mark's proceedure. In the crucial beginning dialogue between the young man and Jesus Mark basically follows Luke because of the difficulties in Matthew's text. For Head this passage does not tilt the scales toward either Markan priority or the Griesbach hypothesis (64-65). This part of Head's work remains stimulating, for it shows how difficult it is to adequately explain a complex textual relationship like the one we find in the synoptic accounts of the Rich Young Ruler.

Jesus' Rejection in Nazareth provides a second classic text for the christological argument. For Markan priorists christological concerns drive Matthew to turn Mark's "he could do no powerful deed there, except that he laid his hands on a few sick people and cured them" (Mark 6,5) to "he did not do many powerful deeds there, because of their unbelief' (Matt

13,58). Matthew turns inability into refusal. Again Head finds the christological argument inconclusive, for Matthew's text may also imply some constraint on Jesus' power. More importantly, Head sees other issues. Matthew may simply want to highlight unbelief as the root problem, and he may for stylistic reasons want to eliminate Mark's auxiliary verb *dynamai*. Griesbach scholars also appeal to a form of the christological argument in this pericope claiming that Mark's "the carpenter, the son of Mary" (Mark 6,3) alters Matthew's "the carpenter's son" (Matt 13,55) to safeguard the doctrine of the virgin birth. Head points out among other considerations, that this argument remains problematic because on the Griesbach hypothesis Mark had access to the birth narratives but passed over both. As in the case of the Rich Young Ruler, the Rejection at Nazareth does not live up to the claims that have been made for it from both sides (83).

At this point Head turns to the Walking on the Water (Matt 14,22-33; Mark 6,45-52). Since no Lukan text interferes with the analysis, Head can consider straightforward Matthean redaction of Mark under the two-source theory and Markan redaction of Matthew under the Griesbach hypothesis. Assuming Markan priority Head finds Matthew's redaction plausible and coherent with emphases found elsewhere in Matthew. It answers the question of Jesus' identity raised in the Stilling of the Storm (Matt 8,18-27) and anticipates Peter's Confession (Matt 16,13-20). Matthew carefully redacts the pericope to conform it to the Stilling of the Storm, and the new material he adds on Peter fits neatly in its context. The Griesbach hypothesis, on the other hand, cannot adequately account for the changes Mark would have to make in Matthew. In particular, why would Mark whittle down the storm threat to a transportation difficulty by eliminating the waves? Finally, we have a christological argument that works in distinguishing between the two-source theory and the Griesbach hypothesis. The main reason lies in the difference between positive and negative arguments (96). In the Walking on the Water the positive emphases of Matthew provided a plausible explanation for his redaction, whereas in the two previous pericopes studied, the argument centered on Matthew eliminating elements from Mark's account. Negative arguments are too ambiguous for solid results.

Before pursuing the positive argument further, Head devotes two chapters to other aspects of the traditional christological argument. In chapter 6 he discusses arguments concerning Jesus' emotions, his inability, and his questions which imply a limitation on his knowledge (97-125). His treatment of Jesus' emotions is typical of his approach. He shows that Matthew is less interested in Jesus' emotions than Mark, but the reasons for this lack of interest are complex and can't be traced to a christological reserve. Head includes an appendix on Jesus' emotions in Matthew and Mark which shows the wide range of emotions attributed to Jesus in both gospels (121-125). In chapter 7 Head treats three special problems, "worship" and "approach" terminology, christological redaction in the passion narratives, and some general comments on additions. Although the passion narratives yield no conclusions, the other two tilt toward the two-source theory (143-144).

Since the results up to this point appear meager, Head decides to broaden the discussion to a study of the christological titles in Matthew and Mark. He devotes four chapters to this enterprise, studying Jesus as Teacher and Lord (chapter 8), Jesus as Messiah (chapter 9), Jesus as Son of God (chapter 10), and Jesus as 'the Son of Man' (chapter 11). This decision shifts away from negative arguments that have proved indecisive toward positive arguments which embrace the whole of the gospels. In these chapters Head reverses the procedure of the first part of the book by treating the Griesbach hypothesis first, then the two-source theory.

In discussing Jesus as teacher and Lord Head finds Matthew's procedure under the two-source theory to be coherent and plausible. Matthew restricts his understanding of Jesus as teacher to oral communication whereas Mark uses it generally for Jesus' ministry as a whole. Matthew also restricts the vocative, "Teacher", preferring "Lord" especially when the disciples address Jesus. Mark's procedure under the Griesbach hypothesis involves insuperable difficulties. Mark uses "Lord" of Jesus seven times compared with twenty-seven times for Matthew and forty-one times for Luke. Under the Griesbach hypothesis Mark would have had to eliminate the title from his sources on numerous occasions, and his substitutions show no consistent pattern. This procedure remains incomprehensible because the title "Lord" has positive connotations for Mark (Mark 12,35-37).

The Griesbach hypothesis similarly cannot explain the use of "Christ" and "Son of David" in Mark. Under the Griesbach hypothesis Mark would have had to eliminate six of Matthew's references to "Son of David" despite the fact that Mark is definitely interested in portraying Jesus as the Messiah (Mark 1,1; 8,29). Matthew's procedure, though, is completely coherent under the two-source theory, for Matthew consistently develops the theme of Jesus as the Messiah against the backdrop of the Old Testament (186).

The situation shifts somewhat when Head examines the title "Son of God". He finds some difficulties with Mark's redaction under the Griesbach hypothesis. For instance, although Mark is primarily following Matthew in the pericope of Peter's Confession, he omits Matthew's phrase "the Son of the living God" (Matt 16,16). On the two-source theory Matthew's redactional procedure is consistent. He expands his source's references to Jesus' sonship by introducing further OT background; he levels the narrative by having Jesus confessed as "Son of God" throughout instead of holding the title back to the end as in Mark (Mark 15,39); and he emphasizes Jesus' relationship as Son to the Father (214).

With the title "the Son of Man" Head can again point to clear evidence that the Markan priority can explain the texts better than the Griesbach hypothesis. Under the Griesbach hypothesis Mark would have to have severely curtailed two groups of Son of Man sayings, those centering on Jesus' earthly life and those portraying his exaltation. In a detailed discussion of Mark 8,38 Head shows how Griesbach-Mark would have to shift back and forth between Luke 9,26 and Matt 16,27 in a way that is not consistent with his redaction in other places (227). In redacting Matt 24 in Mark 13 Griesbach-Mark would have had to eliminate numerous references to the Son of Man in his judging role even though this is a Markan

emphasis. Matthew's procedure on the hypothesis of Markan priority is completely consistent. He unfolds emphases he finds in his sources and continually expands references to the Son of Man consistent with his overall understanding of Jesus and his mission (231).

Before summarizing his conclusions Head considers whether the messianic secret might provide a rationale for the behavior of Griesbach-Mark (233-255), but he concludes that the Griesbach-Mark "offers no clearer perspective on the secrecy motif" (255).

Head draws three conclusions from his study: (1) "the 'traditional' christological argument for Markan priority is fatally flawed and unable to support on its own the priority of Mark in relation to Matthew" (259); (2) "the data we have surveyed provide little encouragement for modem defenders of the Griesbach hypothesis" (260); and (3) "the christological argument, if transformed in such a way as to focus on the positive redactional interests of the evangelists, provides powerful support for Markan priority" (261). Head's study makes an important contribution to the on-going debate over the synoptic problem. In many ways his book is similar to David S. New's *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 37; Atlanta 1993). Both books take minor arguments in the discussion of the synoptic problem and subject them to rigorous reexamination. Both also compare the two-source theory with the Griesbach hypothesis to find out which better explains the texts. Furthermore, both show how much is to be gained by discussing the texts themselves rather than relying on general arguments or factors that lie outside of the texts. Head's book also shows a nice balance between the study of individual pericopes and overall themes. His discussion of the Walking on Water pericope could provide a model for the study of individual passages using the comparative redactioncritical approach; and his treatment of the christological titles dramatizes once again how each gospel writer's overall theology and literary tendencies need to be brought to bear on discussions of the synoptic problem. Head's book nudges the discussion forward.

Alverno College
3401 South 39 Street
Milwaukee, WI 53234-3922

Harry T. FLEDDERMANN

Werner ZAGER. *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* (BZNW 82). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1996. xiv-420 p. 16 x 23,5. Cloth: DM 188 – ÖS 1.391 – SFr 180,—

This book represents a slightly revised version of the author's *Habilitationsschrift* accepted in 1995 at Bochum. While the title suggests that the kingdom of God and final judgment might get equal treatment, the focus of interest is in fact the latter. Zager begins by observing that

contemporary systematic theology has ignored the wealth of statements in the Synoptics concerning final judgment (concentrating instead on sayings about the kingdom). This is done either by inventing a distinction between "apocalyptic Christianity", which includes notions of final judgment and punishment, and "Christian eschatology", which imagines an eventual justification of the wicked (Moltmann), or by distinguishing wicked persons from their deeds and thereby interpreting the judgment as a "therapeutic event" (Jüngel). Thus when Zager raises the question whether or not the historical Jesus expected and proclaimed an imminent judgment, he understands clearly the potential theological relevance of the matter. He proposes to provide a "methodologically controlled" answer to this question by probing the relationship between those kingdom sayings which speak of a coming kingdom (and with which the final judgment motif can be reconciled easily) and the "present" kingdom sayings which tend to lack an appeal to final judgment.

Before turning to the Synoptic sayings, Zager surveys Old Testament (Pss 96 and 98; Ezek 20,32-44; Zeph 3,9-20; Zech 14; Isa 24,21-23; 25,6-8; 33,7-24; Daniel) and Second Temple Jewish literature (*1 Enoch* 1 and 36; 37-71; 83-90; *Ass. Mos.*; *TestXIIPatr*; 1QM; 11QMelch; *Pss. Sol.*; *Midr. Tanḥuma*; *m. Tehillin*; *Sib. Or.*; Wisdom) that bears on the kingship of God and the enactment of judgment. In this context he also treats the Synoptic sayings of John the Baptist (Q 3,16.17) and sayings about John (Q 7,28; 16,1.6; Matt 21,28-32), from which he concludes that John proclaimed the imminent coming of God in eschatological judgment and, consequently, the temporal inauguration of the kingdom of God.

This discussion sets the stage for his treatment of the Jesus tradition, to which he applies conventional analytic methods of source criticism (assuming the Two-Document hypothesis), redaction criticism, and form criticism, in order to ascertain the earliest strata of tradition. Zager's criteria of authenticity are also conventional: dissimilarity, coherence, and multiple attestation. Yet the fact that the motif of judgment which he wants to isolate in the preaching of Jesus is so common, both in the literature of Second Temple Judaism and in early Christianity, means that he is obliged to find fine points at which Jesus' use of the motif of judgment might differ in some measurable way from the way it was used elsewhere.

The longest chapter (chap. 4, 137-303) examines Marcan sayings concerning final judgment, including those with Q parallels: Mark 4,26-29; 13,28b*.29.33-37 (Q 12,35-38); 12,1b.2-5ba.6-9 (GThom 65); 4,22 (Q 12,2); 4,24c[*] (Q 6,38c); 4,25[*] (Q 19,2 6); 8,35 (Q 17,33); 8,36-37; 10,25*; 9,42 (Q 17,1-2); 9,43.45.47-48* (Q/Matt 5,29!); 11,25; 9,41; 10,29-30; 10,31* (Q 13,30); 8,38 (Q 12,8-9); 3,28-29 (Q 12,10); 12,38b-40 (Q 11,43); 14,62; 6,11[*] (Q 10,10); and 13,24-27. Those sayings marked with an * are authentic; those with [*] Zager judges to be possibly authentic. But even among those that are authentic, many lack an unambiguous connection to judgment (13,28b; 4,24c; 4,25; 6,11); only 9,43.45.47-48; 10,25 and 10,31 clearly relate to judgment.

Zager observes that for Mark the judgment occurs on earth as a "Verdammungsgericht" which Jesus as the exalted Son of Man will carry out on those who reject the kingdom (Mark 8,38; 13,26; 14,62b; 9,43.45.47-

48*). In Marcan redaction, these judgment sayings function mainly in the context of paraenesis, with touches of polemic (12,40). But the emphasis on judgment is already part of a growing tendency observable in the synoptic tradition: Mark 9,43.45.47-48; 10,25 and 10,31 have been supplemented by authentic sayings configured redactionally to relate to judgment, and by newly created judgment sayings. In answering his initial question, Zager seems to forget how meager were the results of his discussion of authenticity. He imports into Jesus' proclamation of the kingdom a corresponding "Endgerichtsverkündigung" by observing that the two are normally linked in Second Temple Judaism. This might be, but it renders rather superfluous the preceding 150 pages, since his conclusion is not based on any exegetical decision but on an *a priori* argument. Neither Mark 10,25 nor 10,31 need be read as sayings about the final judgment; they belong to a larger complex having to do with the kingdom and wealth (Q 6,20b; 12,33-34; 16,13; 6,30.34; Luke 12,16-21) and though they might carry implications about the final judgment, their meaning is hardly restricted to, or even primarily about, judgment (see J.D. Crossan, *The Historical Jesus* [San Francisco 1991] 274-276 [not cited by Zager]). Similarly, Q 10,10 (Mark 6,11) *might* be read as a judgment saying, especially in the context of Q's redactional addition of the woes against the Galilean towns (10,13-15) and the redactional verse Q 10,12; but this affords little purchase for the building of a coherent doctrine of the judgment in Jesus' preaching. Thus, when Zager concludes that "für den historischen Jesus gehörten Herrschaft Gottes und Endgericht untrennbar zusammen" (316), one is left to wonder why, if this is so, there is so little explicit about the final judgment in the sayings that Zager isolates as authentic.

Despite the author's standard disclaimer (vii) that literature which appeared after 1995 is not included, it ought to be noted that significant literature in English before 1995 is either ignored or cited without taking seriously its consequences. Perhaps most importantly, Horsley's suggestion that Jesus' "apocalyptic" language is in fact concerned with the criticism and reform of existing conditions, not about some future supernatural transformation, is not even considered (see R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* [San Francisco 1987] 129-160). This might have provided Zager with a better answer to his question and to the dilemma his findings cause: there is such little attention to the final judgment in Jesus' preaching, because his preaching was fundamentally not about the apocalyptic future.

It is curious, perhaps, that while the intention of the volume is to answer a question about this historical Jesus, Zager's procedure is focussed on Mark, not the Synoptic tradition generally. He discusses Mark and Mark-Q texts, but there is no analysis of the Q sayings that concern the judgment but which do not have parallels in Mark: Q 3,7-9; 10,12.13-15; 11,31-32; 11,49-51; 12,42-46.49.51-53.54-56.58-59; 13,28-29.34-35; 17,23-37; 19,12-27; 22,28-30 — a formidable group of texts! This also means that while Zager examines the Marcan sayings in their Marcan contexts, he only rarely considers the Q-context to provide a control on Marcan redaction. This too is in part a function of his preference for German literature and the lack

of sustained attention to analysis in other languages, where Q has received much fuller attention.

In sum, Zager's work is an important contribution to the issue of understanding Jesus' proclamation, but it can only be regarded as a partial analysis, since at least as much work again needs to be done on the Q sayings that concern final judgment.

University of St. Michael's College
Toronto M5S 1J4
Canada

John S. KLOPPENBORG

O. Wesley ALLEN, Jr., *The Death of Herod.* The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Act (SBL Dissertation Series 158). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. xi-222 p. 15 x 22. Cloth: $29.95

Die zu besprechende Arbeit wurde angeregt von David P. Moessner und als Dissertation begleitet von Luke T. Johnson an der Emory University in Atlanta, Georgia. Allen beschäftigt sich mit dem Bericht vom Tod des Herodes (Agrippa) in Act 12,19b-24, einem Text also, der in der Lukas-Forschung bisher keine herausragende Rolle gespielt hat. Und er führt anhand des Themas der Vergeltung weitgehend überzeugend aus, daß dieser Text für das Werk und die Theologie des Lukas von großer Bedeutung ist. Das Buch besteht aus fünf Kapiteln, in denen der Tod des Herodes in fünf unterschiedlichen "Kontexten" betrachtet wird, und einem zusammenfassenden "Epilog".

Im ersten Kapitel (*The Death of Herod in the Context of Scholarship*) gibt Allen einen Forschungsüberblick über Untersuchungen zum Tod des Herodes. Zunächst stellt er jedoch in der Einleitung einige Fragen, die Interesse am Thema wecken: Warum wird der Tod des Herodes von Lukas so ausführlich beschrieben, während der Tod des Jakobus nur gestreift wird? Warum unterbricht Lukas hier den geographischen Fluß und den Handlungsverlauf der Erzählung durch einen für seine Apostelgeschichte atypischen Bericht, in dem keine Christen vorkommen? Die Antworten auf diese Fragen bleibt Allen in den folgenden Kapiteln nicht schuldig. Zum Forschungsüberblick ist zu sagen, daß Allen hier zwar richtig feststellt, daß sich bisher viele Analysen von Act 12,19b-24 auf einen zum Verständnis der Stelle nicht ausreichenden historisierenden Vergleich mit Josephus Antiquitates 19,343-350 beschränkten; aber dennoch neigt der Verfasser selbst zu bewertenden Verallgemeinerungen, die er nicht immer mit angemessenen Belegen begründet. Der Eindruck entsteht, daß der Forschungsüberblick für ihn lediglich die Funktion hat, sich davon abzugrenzen.

Im zweiten Kapitel *(The Death of Herod in the Context of Convention)* betreibt Allen das, was an anderer Stelle Form- oder Gattungskritik genannt wird. Statt von Gattung, Motiv oder Kompositionsschema spricht er aber

lieber von einer "type scene". Act 12,19b-24 bezeichnet er als "Death of Tyrant type scene", deren Grundstruktur sich aus dem menschlichen Frevel auf der einen und der göttlichen Strafe auf der anderen Seite ergibt. Die entfaltete "Death of Tyrant type scene" hat folgenden Aufbau: *summary / introduction* (einleitende Vorstellung des Antagonisten als Herrscher oder Tyrann, der dann tödlich erkrankt), *setting* (Ort und Umstände der Handlung), *offense* (Vergehen des Tyrannen an der Gottheit durch Gewalttaten an Menschen oder durch Selbstanmaßung göttlicher Macht), *punishment* (Bestrafung durch eine tödliche und groteske Krankheit, etwa dem Zerfressenwerden von Würmern oder Maden), *attribution* (Beurteilung von Krankheit oder Tod als göttlichem Vergeltungsakt, der die Machtlosigkeit des Tyrannen demonstriert), *result* (positive Reaktionen auf die Bestrafung, erkennbare Moral).

Diesen Aufbau findet Allen in verschiedenen antiken Berichten über den Tod eines Tyrannen wieder. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, *daß* es in der Antike eine solche typische Art des Berichtens über die Bestrafung eines Tyrannen mit Krankheit und Tod gab und daß diese "Death of Tyrant type scenes" ihren Autoren zahlreiche Möglichkeiten lassen, eigene Intentionen zu verfolgen. Sie hängen häufig mit dem Ziel einer gesamten Erzählung zusammen und leiten zu einem neuen Abschnitt über.

Der Vergleich von Act 12,19b-24 mit Ant 19,343-350 zeigt, daß Herodes bei Josephus sehr viel positiver dargestellt und seine Krankheit mit weniger spektakulären Details beschrieben wird als bei Lukas. Der relativ freie Umgang beider Autoren mit dem historischen Material läßt nach dem übrigen Kontext dieser "type scene" fragen.

Deshalb folgt Kapitel 3 (*The Death of Herod in the Context of Chapter 12*). Einleitend führt Allen erneut Gründe dafür auf, warum Act 12,19b-24 in der Regel isoliert betrachtet wird. Die Verbindung zu Act 12,1-19a scheint ja zunächst nur dadurch gegeben zu sein, daß Herodes und der Engel wieder auftauchen. Der Ortswechsel von Jerusalem nach Cäsarea und zurück stört den Ablauf der Handlung, die vorher und nachher in Antiochien spielt. Zudem begegnet in Act 12,19b-24 keine der lukanischen Hauptpersonen, auch kein Christ; Blastus und die phönizischen Städte kommen dagegen — so Allen — nur hier vor (vgl. aber Lk 6,17; 10,13-14; Act 21,3.7). Doch die Analyse der "Death of Tyrant type scenes" im vorangehenden Kapitel hatte ja die Wichtigkeit des *Kontextes* solcher Berichte gezeigt.

Seine Exegese von Act 12 nennt Allen *"narrative reading"* (86), und er erzielt damit gute Ergebnisse. Plausibel sind vor allem die zahlreichen Bezüge, die er innerhalb des Kapitels aufzeigt. (Vgl. aber hierzu auch den nicht zur Kenntnis genommenen Kommentar zur Apostelgeschichte von Alfons Weiser [ÖTK 5/1; Gütersloh 1989] 281-292.) Allen macht damit einsichtig, daß in Act 12 der Konflikt zwischen denen, die Gott anerkennen (Petrus und die Gemeinde), und Herodes zu einem Konflikt zwischen Herodes und Gott eskaliert. Als die Macht des Verfolgers der Gemeinde und die Macht Gottes aufeinandertreffen, wird der Tyrann vernichtet, und der Einfluß Gottes wächst (V. 24).

Im dritten Abschnitt seines Kapitels über den Kontext von Act 12 setzt Allen sich mit biblischen Bezügen auseinander. Bezüge zu Ezechiel 28

(Strom), Jona (Williams) oder Jes 42,6-7 (Tannehill) hält er zu Recht für eher peripher, ein Vergleich mit dem Exodusgeschehen dagegen für fruchtbar. Trotz einiger interessanter Entsprechungen, die Allen aufführt, muß hier einschränkend angemerkt werden, daß *jede* biblische Befreiungserzählung notwendigerweise Analogien zum Exodusgeschehen aufweist, denn es handelt sich ja in jedem Fall um die göttliche "Herausführung" von Gefangenen (vgl. Act 5,17-42). Als theologische Intention für diese Bezüge zum Exodusgeschehen sieht Allen das Motiv der doppelten Vorsehung Gottes. Wenn Gott mit der linken Hand schlägt, befreit er mit der rechten. So wie er schon im Exodus gehandelt hat, handelt er auch jetzt (107-108). Dieses Ergebnis wiederholt er dann allerdings am Ende des nächsten Kapitels (146-147).

In Kapitel 4 *(The Death of Herod in the Context of Luke-Acts)* zeigt Allen bemerkenswerte thematische, erzähltechnische und theologische Verbindungen von Act 12 zum übrigen lukanischen Doppelwerk auf. So ist die Ablehnung der Verehrung von Menschen als Gott ein wichtiges lukanisches Motiv (Lk 4,6-8; 18,8; Act 3,12-13; 10,25-26; 14,18-20; 16,25-40). Wo diese Ablehnung wie bei Herodes nicht erfolgt (Act 12,22), ist mit göttlicher Vergeltung zu rechnen. Das Motiv der göttlichen Vergeltung begegnet im Lukasevangelium in Form von Prophezeiungen im Zusammenhang mit Heil und Gericht (Lk 1,51-52; 19,41-44; 20,9-18; 21,12.20-24; 22,22). Die Erfüllung dieser Ankündigungen wird dann in der Apostelgeschichte berichtet, so der Tod von Judas (Act 1,15-26), Hananias und Saphira (Act 4,32-5,11) und Herodes (Act 12,23). Saul, der sich ebenfalls gegen die Gemeinde und damit gegen Gott stellt (Act 9,4), wird nicht getötet, sondern stattdessen bekehrt (Act 9,1-19). In allen diesen Fällen göttlicher "Vergeltung" folgt eine Wachstumsnotiz (Act 2,1-47; 5,12-16; 9,31; 12,24).

Bedeutsam scheint mir die in Anlehnung an Robert W. Wall herausgearbeitete erzähltechnische Funktion von Act 12 zu sein. Die Hinrichtung des Jakobus, für den keine Nachwahl mehr erfolgt, und die Gefangennahme des Petrus sind Höhepunkt und vorläufiges Ende der Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem. Danach verschwindet Petrus zunächst "an einen anderen Ort" (V. 17), und Paulus steht im Mittelpunkt der Erzählung. Die dann weiter berichteten Verfolgungen betreffen Paulus und steigern sich ebenfalls bis zu dessen endgültiger Verhaftung. So betrachtet wird der Bericht vom Tod des Herodes zum bewußt gestalteten Einschnitt zwischen den beiden Hälften der Apostelgeschichte. Er gehört nach Allen zum "prophetic pattern" des Lukas. Denn wie bei Mose und Pharao, Jesus und Judas, Stephanus und Saul, Petrus und Herodes macht erst die Vernichtung des Verfolgers den Weg frei für den nächsten "Propheten". Wünschenswert wäre in diesem Zusammenhang die leider fehlende Erörterung der Frage gewesen, inwieweit Johannes der Täufer und sein gewaltsamer Tod durch Herodes d. Gr. dem "prophetic pattern" des Lukas und seiner Vorstellung von göttlicher Vergeltung entsprechen oder entgegenstehen.

Auch in Kapitel 5 (*Retribution in Luke's Historiographical Context*) wird Allen nicht müde zu betonen, daß Act 12,19b-24 eine größere Bedeutung hat als in der Lukas-Forschung allgemein angenommen. Seine

45 Seiten langen Überlegungen zur Rolle der göttlichen Vorsehung bei einigen antiken Philosophen (Epiktet, Seneca und Plutarch) und Geschichtsschreibern leisten dies jedoch nur sehr bedingt. Denn was für die genannten Philosophen gilt, faßt Allen für die Historiker ausreichend in einem Satz zusammen: *"Diodorus of Siciliy, Dionysius of Halicarnassus, and Josephus all give retribution weighty attention in their historical narratives"*. (195). Weiterführender ist dagegen seine Feststellung, daß das Thema der göttlichen Vergeltung für die antiken Schriftsteller ebenso wie für Lukas einen apologetischen Charakter hat. Denn die lukanische Intention ist richtig erfaßt, wenn Allen feststellt, daß es eine starke moralische Instruktion für die Leser bedeutet, wenn die göttliche Vergeltung all diejenigen trifft, die den Weg Gottes mit seiner Gemeinde durchkreuzen. Das warnt davor, sich dem Weg des Evangeliums entgegenzustellen.

Die Dissertation liest sich wie ein Roman. Von Kapitel zu Kapitel steigert sich die Erwartung des Lesers an das, was nun am Schluß als Ertrag der ganzen Untersuchung herauskommen mag. Die ausholenden Exkurse über weitere "Death of Tyrant type scenes" (Kapitel 2) und über Vorsehung und Vergeltung in der antiken Geschichtsschreibung (Kapitel 5) wirken stark retardierend. Die "conclusions" im Epilog fassen die Ergebnisse der einzelnen Kapitel lediglich noch einmal zusammen, so daß der Leser am Ende sehr enttäuscht wäre, wenn nicht noch auf den letzten zweieinhalb Seiten die entscheidenden "further questions" gestellt und beantwortet würden. Hierin liegt der eigentliche Ertrag der Arbeit, der sie zu einem wichtigen Beitrag der Actaforschung werden läßt. Denn am Ende stellt Allen die überaus spannende Frage: "Who is Paul's 'Herod'?" (203). Mose hat seinen Pharao, Jesus hat Judas, Stephanus hat Saul, Petrus und die Zwölf haben Herodes. Aber wen hat Paulus? Tatsächlich findet sich keine dem Tod des Judas oder des Herodes vergleichbare Szene. Paulus reist nach Rom wie Jesus nach Jerusalem, aber er wird dort nicht mehr verfolgt, und es setzt auch kein neuer Erzählabschnitt mehr ein. Aber Paulus hatte an den *Kaiser* appelliert (Act 25,10-12, vgl. 27,23-25), und in Rom bleibt er unter der Oberhoheit des Kaisers unter Hausarrest, auch wenn er "ungehindert das Evangelium predigt" (28,30-31). Das offene Ende der Apostelgeschichte soll die Leser motivieren, Gottes Vorsehung weiterhin am Werk zu sehen. Wenn Gott seinen Plan weder durch den Pharao, noch durch Judas oder Herodes zerstören läßt, wird dies auch nicht der Kaiser können. Und auch wenn die Leser zu ihrer Zeit Verfolgungen erleben, wird das Gott nicht davon abhalten, Vergeltung zu üben, um eine neue Epoche der Kirchengeschichte zu ermöglichen.

Mit diesem einleuchtenden Vorschlag für eine Deutung des offenen Endes der Apostelgeschichte endet die Arbeit von Allen. Es folgt ein knappes Literaturverzeichnis. Indizes sucht man vergeblich. Auffällig ist, daß Allen seine Quellen sehr häufig und ausgiebig aus Übersetzungen zitiert. Dabei stören vor allem bei deutschen Zitaten die zahlreichen Druckfehler. Als Beispiel sei hier nur der Name "Otto Bauernfeind" (z.B.: 111, Anm. 3) genannt. Daraus wird mal "Bauernfield" (20 und 121, Anm. 22), mal "Bauernfeld" (133, Anm. 50) und im Literaturverzeichnis der lautschriftlich umgewandelte "Bauernfiend" (210).

Sieht man von diesen formalen Schwächen der Arbeit ab, so ist sie als überzeugendes Beispiel der Verbindung der Analyse eines erzählerischen Motivs mit der Analyse der theologischen Intention des Lukas zu empfehlen. Der Aufbau ist durchdacht und übersichtlich. Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kapitel erleichtern den Überblick. Und auch wenn Verschiedenes nicht neu ist und manches längere Zitat nicht notwendig gewesen wäre, wird man in Zukunft bei der Analyse von Act 12,19b-24 an dieser Arbeit nicht vorbeikommen. Ihr Verdienst ist es außerdem, auf die große Bedeutung des Motivs der göttlichen Vergeltung für die Theologie des Lukas und den Aufbau seiner Apostelgeschichte einprägsam hingewiesen zu haben.

Marburger Str. 11
D-57250 Netphen-Deuz

Peter BÖHLEMANN

James D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh, T&T. Clark, 1998. XXXVI-808 p. 18 x 26. $29.95 - £45.00

James D.G. Dunn, professeur à l'université de Durham, est bien connu pour ses nombreux travaux consacrés à Paul et à sa théologie, dont un commentaire de l'Épître aux Galates et un autre de l'Épître aux Romains. La «Théologie» de Paul qu'il offre à présent à notre lecture et à notre réflexion est le fruit d'une longue et féconde fréquentation de l'apôtre et de ses lettres. On n'est d'autant plus attentif à en recueillir les traits spécifiques. Dunn sait qu'il prend en pleine marche la rénovation des études pauliniennes. Après une phase d'assoupissement répétitif aboutissant à un «cul-de-sac» théologique (5), l'œuvre d'E. Sanders a sonné le réveil et, notamment, mis les exégètes en demeure de revoir et de préciser les rapports de Paul avec sa religion native, le judaïsme. Dans son introduction Dunn cherche à définir ce que peut être aujourd'hui une théologie de Paul. Description phénoménologique ou dialogue? C'est la seconde méthode qui est prônée et pratiquée; elle suppose un engagement personnel de l'exégète apte à amener le lecteur à prendre lui-même position, tel un étudiant adulte dialoguant avec son maître (24-25). Mais cette théologie est-elle possible? En d'autre termes, Paul nous offre-t-il autre chose qu'une marqueterie de réflexions, au gré des lettres et de leurs circonstances? Dunn pense, à la suite de Sanders, que Paul, comme génie religieux, a droit à une marge de liberté vis-à-vis des exigences académiques sur la systématisation de la pensée (199, n. 55). N'empêche qu'on peut découvrir chez lui, sous la couche d'un exposé véritablement incarné et personnalisé, autre chose qu'un tissu de contradictions, à savoir une cohérence fondamentale ainsi qu'un facteur d'unité. À l'exégète de les faire apparaître. C'est à quoi s'applique Dunn qui opte pour une position intermédiaire entre l'idée d'un «centre» statique autour duquel le reste graviterait et celle d'une pensée en constante évolution. L'option définie (23) veut être toute en nuance et tenir l'équilibre entre la position désespérée de certains critiques, renonçant à

stabiliser la théologie paulinienne, et une pétrification de cette théologie sous forme dogmatique.

Le «Patron» (*template*) à partir duquel Dunn construit son œuvre est l'Épître aux Romains, où Paul fournit l'exemple rêvé de la façon dont lui-même ordonne les thèmes de sa théologie. On n'a donc pas ici, comme en d'autres ouvrages, un exposé où la pensée suivrait l'ordre chronologique des lettres (au demeurant parfois incertain), de 1 Thessaloniciens à Romains. Les chapitres s'organisent selon la «logique» mise œuvre dans cette dernière épître. Elle part de «Dieu», comme présupposé fondamental reçu du judaïsme. Ce Dieu est ensuite considéré dans ses rapports avec l'humanité (création, anthropologie). Survient ensuite l'exposé du drame vécu par l'humanité dans ses rapports avec Dieu. A cette «humanité en accusation», l'œuvre du Christ vient apporter le salut auquel l'homme, pour sa part, accède par la réponse de foi, le don de l'Esprit, le baptême. Ce début est suivi du «salut en formation», avec la tension eschatologique inhérente à la vie des chrétiens en ce monde, sans oublier Israël et son sort dans la même perspective. Suivent une théologie de l'Église, ses ministères et son culte, enfin un exposé de l'éthique chrétienne, de ses motivations et de sa pratique.

Cette «théologie», de type classique quant à sa disposition, mérite qu'on s'arrête aux divers points qui la composent et que l'auteur marque de sa propre personnalité intellectuelle dans son «dialogue» avec Paul (et ses commentateurs). On ne saurait ici les examiner tous. Prenons seulement quelques exemples. Péché et mort: la mort, pour Paul, est bien le résultat du péché. Mais sans le péché la mort n'aurait-elle pas existé, tout en ne revêtant pas l'aspect pénible (cet aspect de «bataille perdue») qui l'entoure? Paul ne se pose pas la question (126). Le rôle de la Loi mosaïque: promulguée par les anges (Ga 3,19), elle n'en est pas pour autant dévalorisée (encore moins attribuée aux puissances démoniaques), mais au contraire, grâce à ce tableau traditionnel de la cour divine, «l'allusion est beaucoup plus positive qu'on ne l'admet souvent». L'image de la Loi comme geôlier (Ga 3,23) est susceptible d'un sens favorable, si l'on ajoute à la portée restrictive (mais aussi temporaire) celle de «garde protectrice». Le «pédagogue» (Ga 3,24) ne ferait que comparer Israël à un enfant qui grandit dans un monde mauvais et requérant protection et éducation. En somme la Loi a été l'«ange gardien» du peuple de Dieu, alors que les Gentils étaient au pouvoir des *stoicheia* (Ga 4,9) (140-143). Ce n'est pas critiquer la Loi que de dire qu'elle n'a pas la foi pour principe (Ga 3,12), mais c'est là seulement reconnaître que foi et Loi n'ont pas la même fonction et, si l'on comprend bien Lv 18,5, que la première est complémentaire, tout en étant secondaire, par rapport à l'autre. Le tort d'Israël a été de lui accorder le rôle principal (Rm 10,5) (153). La Loi n'est pas contre les promesses qui seules visent l'acte divin accordant vie et descendance, tandis que la Loi ne fait que «réglementer (*regulate*) la vie déjà donnée» (154). Les phrases impitoyables de Paul sur le rapport Loi-péché doivent être expliquées par celles où il prend la défense de la loi en incriminant le seul Péché (157-158). Dans le domaine de l'eschatologie, Dunn reconnaît que Paul a cru jusqu'au bout à l'imminence de la parousie. Mais il faut, selon lui, se garder de lui attribuer un tableau unique de

l'événement: là, tout est «imagerie» et amas de métaphores. Quand cette imagerie semble se contredire, il n'y a pas à s'alarmer ni à en tirer des conséquences touchant la pseudépigraphie de telle épître (l'auteur tient 2 Thessaloniciens pour authentique). Ce qui compte c'est le thème sous-jacent aux divers scénarios: «le dessein salvifique de Dieu, dans le présent et l'avenir, dessein dont le Christ est le point de convergence et élucidation» (315).

Ces quelques exemples permettent de saisir dans quel esprit l'ouvrage a été rédigé. Nul doute que des auteurs, plus sensibles aux aspérités de la pensée paulinienne et moins soucieux d'en arrondir les angles, hésiteront à suivre Dunn tout au long de ses exposés et réflexions. Il est bon cependant qu'une voix aussi autorisée que la sienne laisse entendre qu'il est également possible de lire et de comprendre Paul sans lui intenter un procès. Gageons que les plus critiques seront capables de le reconnaître et de donner libre cours à une admiration assurément méritée.

Avenue Jean-Rieux, 33
F-31500 Toulouse

S. LÉGASSE

Varia

James C. VANDERKAM, *Enoch: A Man for All Generations* (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia, SC, South Carolina University Press, 1995. ix-207 p. 16 x 23,5. $34.95.

L'eminente studioso di tradizione enochica si prefigge di offrire con la presente opera un'analisi dei riferimenti giudaici e cristiani alla figura di Enoc e ai temi enochici, dagli inizi fino al 300 d.C. Si tratta di un valido lavoro di sintesi che l'autore desume da suoi studi precedenti, tra i quali è doveroso almeno ricordare *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS 16; Washington 1984), contributo decisivo per la ricerca intorno alla tradizione enochica. Il libro è corredato di un indice bibliografico molto utile, sebbene le note a piè di pagina si limitino all'essenziale e l'autore a volte accetti una sola linea interpretativa.

L'opera intende seguire la vicenda enochica dagli inizi fino ai primi secoli dell'era volgare. Unica eccezione che va al di là del limite fissato è la letteratura rabbinica, perché — precisa l'autore — attestante tradizioni più antiche. Sono tuttavia esclusi il terzo libro di Enoc (Enoc ebraico), nonostante la sua importanza per una valutazione degli sviluppi dell'immaginario enochico, e il Talmud.

Nel primo capitolo, *The Beginning of a Career,* l'autore tratta dei riferimenti enochici ritenuti più antichi, vale a dire le due genealogie di Gn: quella jahwista di Gn 4 e quella ṣacerdotale di Gn 5. Nel secondo capitolo, *the Earliest Enochic Booklets,* passa in rassegna il Libro dell'Astrono-

mia (LA) e il Libro dei Vigilanti (LV). Il terzo capitolo, *Second-Century Enochic Booklets,* analizza alcuni scritti più recenti: il Libro dei Sogni (LS) e l'Epistola di Enoc (EE), scomposti nei vari documenti ritenuti originari. Il capitolo quarto, *Other Early Sources,* ripercorre altre antiche opere come il cosiddetto Levi Aramaico, Sir, lo Pseudo-Eupolemo, il Libro dei Giubilei, gli scritti qumranici che in qualche modo si riferiscono a Enoc: il Documento di Damasco (2,14–3,1), 4Q180, 4Q181, il Libro dei Giganti e 4Q227; e infine Sap e il Libro delle Parabole (LP). Oggetto del capitolo quinto, *Later Jewish Sources,* sono le altre citazioni di Enoc o della sua opera nella letteratura giudaica antica: i Testamenti dei dodici patriarchi, gli Oracoli Sibillini, Filone, Flavio Giuseppe, le Antichità Giudaiche dello Pseudo-Filone, 2 Baruc, la Vita di Adamo ed Eva, il Testamento di Abramo e 2 Enoc (Enoc slavo). Nell'ultima parte del capitolo l'autore fa un salto cronologico — annunciato nell'introduzione — per esaminare i rarissimi accenni ad Enoc nella tradizione rabbinica: il Midrash HaGadol (XIII-XIV secolo, ma riportante tradizioni più antiche), il Midrash Rabba a Gn 5,24 (prima metà del V secolo), tre targumim a Gn 5,21-24. L'ultimo capitolo, *The New Testament and Early Christian Texts,* offre uno sguardo rapido sul NT: Eb, Gd, 1-2 Pt, e alla letteratura cristiana più antica, analizzata da tre punti di vista: (1) riferimenti al libro di Enoc; (2) riferimenti alla storia dei vigilanti; (3) Enoc come figura escatologica. Chiudono il libro un'appendice: *Enochs Writings in «Canonical» Perspective,* la bibliografia e gli indici.

Dopo questa rapida sintesi vorrei soffermarmi su alcuni dei punti più interessanti. A p. 13 e passim l'autore propone una lettura suggestiva di Gn 5,21-24. Osservando che in due ricorrenze il sostantivo *ʾĕlōhîm* è preceduto dall'articolo *hā,* propone di tradurlo non con «Dio», ma con «angeli». Tale traduzione sarebbe suggerita dal fatto che alla fine del v. 24 *ʾĕlōhîm* che in tal caso va tradotto inequivocabilmente con «Dio», figura senza articolo. L'ipotesi è interessante e in alcuni casi risulta chiarificante: ad esempio per l'espressione *yithallek ʾet ha-ʾĕlōhîm*, poiché Enoc, nei suoi viaggi celesti, è accompagnato da angeli e spesso è visto intrattenersi con loro. Tuttavia sia la LXX sia i targumim, come attesta lo stesso V. (165-167), traducono *hā-ʾĕlōhîm* con «Dio». Per di più, in Gn 6,9 anche di Noè si dice che camminò con *hā-ʾĕlōhîm.* In quest'ultimo caso sembra più difficile l'interpretazione suggerita.

Non mi soffermo sul problema della datazione dei singoli libri dell'Enoc etiopico, dove risulta evidente come V. raramente si discosti dall'opinione di Milik. Per l'autore il LA, datato al III secolo a.C., sarebbe la parte più antica del primo libro di Enoc e sarebbe uno sviluppo di Gn 5,23.

Trattando del Sir (104-107), V. considera il deprezzamento di Enoc nella letteratura giudaica al volgere dell'era volgare. In Sir 44,16, infatti, il testo greco sembrerebbe sminuire, rispetto all'ebraico corrispondente, la figura di Enoc, definendolo un «segno di pentimento», anziché «segno di conoscenza» come vorrebbe la versione ebraica. Tale passaggio, interpretato da alcuni come un indizio che all'epoca della traduzione greca del Siracide Enoc e la tradizione relativa comincerebbero a cadere in discredito, potrebbe essere invece frutto di un fraintendimento. V. suggerisce l'ipotesi che vi sia stato al livello del greco una confusione tra un termine di ra-

dice *katanoeo* con uno di radice *metanoeo; unico* problema per questa ipotesi è che l'esatta forma attestata dalla versione greca è il sostantivo *metanoia* del quale non è attestato un corrispondente *katanoia.* Tuttavia l'impressione che Enoc non sia ancora «caduto in disgrazia» all'epoca della versione greca del Sir mi sembra confermata dal fatto che Sir 49,14, mentre nella versione ebraica dice: «pochi sono stati creati sulla terra come Enoc», in quella greca afferma che «nessuno fu creato sulla terra come Enoc». In ambedue le versioni, dunque, Enoc è ritenuto un personaggio di rilievo; in questo caso semmai sarebbe l'ebraico a sminuirne la figura rispetto al greco. Sullo stesso problema l'autore ritorna parlando di Filone e delle Antichità giudaiche (148-154). A proposito dell'opera filoniana, la considerazione prende avvio dal fatto che Enoc è visto come modello di conversione; conversione che presuppone uno stato di peccato precedente. Sebbene non si possa negare che in Filone Enoc sembri ridimensionato nelle prerogative abitualmente riconosciutegli, tuttavia va ricordato che tale riconsiderazione potrebbe essere dovuta alla dipendenza dal *metanoia* della versione greca del Sir, che ben rispondeva all'intento di Filone di trovare applicazioni morali per ogni personaggio. A p. 151 l'autore ritorna sull'argomento affermando di notare una certa svalutazione del patriarca anche nelle Antichità dello Pseudo-Filone. Non si comprende bene dove colga la sfumatura negativa; egli cita il v. 1,16 che corrisponde al noto passo genesiaco, dal quale si discosta per la semplice aggiunta *in tempore illo* dopo l'espressione «piacque a Dio». Vedere in questa precisazione, che potrebbe anche essere una formula di passaggio, un alone di discredito mi sembra eccessivo.

Polemico nei confronti di Enoc è invece il Testamento di Abramo, del quale V. si occupa alle p. 156-158. La polemica è diretta a coloro — osserva giustamente l'autore — che lo volevano figlio dell'uomo e quindi giudice escatologico. Secondo la recensione A del Testamento di Abramo, nella quale il nome di Enoc non compare mai, è infatti Abele il giudice; mentre nella recensione B si dice chiaramente che Enoc non ha alcuna funzione di giudizio, ma egli è solo uno «scriba della giustizia» (B 11,3). A proposito del Testamento di Abramo, segnaliamo un banale errore: nell'indice dei testi antichi (200) esso è annoverato tra i Testamenti dei dodici patriarchi, mentre si tratta di uno scritto a sé stante. Ancora più negativo sarà il giudizio su Enoc nella letteratura rabbinica, come fa notare il V. (161-168); in GenR intorno alla figura di Enoc si intreccia una sorta di disputa: Enoc è considerato un ipocrita, a volte giusto e a volte malvagio, ma Dio lo avrebbe tolto dalla terra mentre era giusto (163). Nei targumim l'atteggiamento è contraddittorio: nel *Tg. Onq.* la figura di Enoc è svalutata, e ambigua risulta nel *Tg. Neof.; solo* nel *Tg. Ps.-J.*, che è però il meno censurato, Enoc riacquista la sua positività, al punto che ne è ammessa l'ascensione al cielo per comando del Signore. Per la tradizione rabbinica si può dunque parlare con certezza di «svalutazione» non solo dell'opera enochica, ma anche della figura del patriarca. Ma solo in epoca cristiana ci sembra che tale atteggiamento sia chiaro, almeno per quanto riguarda il personaggio. Sarebbe allora interessante cercare le motivazioni di tale discredito, anche in rapporto all'atteggiamento della tradizione cristiana nei confronti di Enoc. Quest'ultima infatti non oserà mai attaccare la figura

del patriarca e, anche quando screditerà gli scritti enochici, li dichiarerà «pseudepigrafi», cioè non autenticamente enochici (cf. Atanasio e Agostino).

Tra gli altri scritti giudaici che si riferiscono a Enoc e alla sua opera, l'autore menziona alle p. 130-132, Sap 4,10-15, esprimendo però un «piccolo dubbio» che qui si alluda realmente a Enoc, nonostante il parere di diversi commentatori che sono certi dell'identificazione; il dubbio merita, mi sembra, di essere sottolineato e valorizzato, soprattutto a motivo del v. 16, omesso dall'autore, dove si parla di un «morto» che giudica i vivi, mentre Enoc, secondo la tradizione, non sarebbe morto. È vero tuttavia che le espressioni «piacque a Dio» e «fu rapito» ricordano la vicenda di Enoc.

Alcune considerazioni mi sembrano necessarie a proposito del paragrafo dedicato al LP, la cui analisi conclude il capitolo quarto. L'autore prende per la prima volta le distanze dalle datazioni proposte da Milik; riporta l'opinione di quest'ultimo, secondo il quale il LP sarebbe da datare intorno al 270 d.C., e anche le opinioni della maggior parte degli altri studiosi, che collocano invece l'opera tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C., — tuttavia non esprime la sua posizione. Riporta anche l'opinione di Milik circa l'origine cristiana del testo, che definisce «estremamente difficile» (133). Quanto all'assenza a Qumran di frammenti del LP, l'autore afferma senza troppi problemi che il testo può essere stato scritto anche in un'altra comunità giudaica «enochica». Il problema della datazione del LP è uno dei più dibattuti nell'ambito degli studi sulla tradizione enochica e non era quindi questa sintesi la sede più consona ad una trattazione esauriente; sarebbe stato tuttavia opportuno che l'autore avesse almeno accennato alla sua opinione. A p. 138, dove si dice che l'espressione «figlio dell'uomo», nelle sue varie forme, ricorre nel LP per 16 volte, è da correggere con 17. Probabilmente l'autore non tiene conto di 1 Enoc 60,10 (infatti questo versetto non è menzionato nella lista delle ricorrenze della forma *walda sab'* nella stessa pagina) dove l'espressione è rivolta a Enoc secondo un uso analogo a quello di Ez. Giustamente l'autore sottolinea che il LP, pur muovendo da Dn 7 e Is 40–55 elabora una figura individuale particolare, che si allontana dalle fonti. La figura che ne deriva è il giudice escatologico che nel cap. 71 sarà dichiarato essere Enoc stesso. Condivido meno, invece, l'impressione che il LP rivelerebbe uno scarso interesse per il peccato angelico (142). Questo, infatti, è presupposto fondante del giudizio annunciato dal LP e inoltre si evince da diversi passi (cf. 1 Enoc 39,1; 54,10; 64; 69); infine non si deve dimenticare che, se il LP non sente la necessità di ridescrivere il peccato angelico nei minimi particolari, è perché pretende di ricollegarsi alla tradizione precedente, LV in particolare, e proseguirne la narrazione (il LP esordisce in 1 Enoc, 37,1 con le parole: «Seconda visione che vide ... Enoc»). Quanto ai capitoli finali (1 Enoc 70-71), giustamente l'autore rifiuta l'opinione che siano stati aggiunti, ritenendoli la naturale conclusione della narrazione. Tuttavia, se per il primo dei due capitoli questo può essere affermato con certezza, non altrettanto può dirsi per il secondo. Essi, infatti, si sovrappongono e sono differenti nello stile. Probabilmente il cap. 71, dove Enoc è detto figlio dell'uomo, è una rilettura successiva, e in polemica con altri scritti del I secolo d.C., che associavano a quel titolo altre figure «storiche». Va segnalato infine

che alcuni commentatori, benché l'etiopico non sia particolarmente difficile in questo punto, si sono ingegnati per tradurre alternativamente il v. 71,14 onde evitare l'identificazione Enoc-figlio dell'uomo. Di tale interpretazione, a ragione, l'autore non tiene conto.

La seconda parte dell'ultimo capitolo è dedicata alla più antica letteratura cristiana successiva al NT. L'autore enumera, in modo succinto e limitandosi ai primi secoli dell'era cristiana, i vari autori che menzionano l'opera enochica: Epistola di Barnaba, Atenagora, Ireneo, Clemente di Alessandria, Origene e Tertulliano. Essi parlano dell'opera di Enoc riconoscendogli una certa autorità o negandola; Tertulliano è l'unico — dice V. — a difendere esplicitamente l'autorità degli scritti enochici. Gli si può tuttavia aggiungere, tra gli scrittori cristiani più antichi, anche Giustino *(Dialogo con Trifone 79,2)* che difende la tradizione enochica, o comunque alcuni concetti ad essa propri, quando ribadisce l'esistenza di angeli malvagi. Ritornando ancora a Tertulliano, è interessante l'annotazione di V. a proposito di un riferimento che il *De cultu feminarum* (1,3) sembra fare al LP (175). Tale allusione sarebbe un elemento molto importante per la datazione del LP.

Quanto agli autori cristiani che intendevano invece screditare la tradizione enochica, essi si scontrarono con un problema: uno scritto autorevole come Gd dice che Enoc «profetò». Alcuni furono tentati di eliminare anche Gd dal novero dei testi canonici (cf. Girolamo, *De viris illustribus* 4), altri invece, come Atanasio, Girolamo e Agostino, optarono per l'espediente dello pseudepigrafo: dichiarare falsa la paternità enochica di quei testi che facevano problema.

Quanto al peccato angelico, l'autore prende in considerazione Tertulliano, Giustino e le Pseudo-Clementine, come esempi di testimoni «particolari» del peccato angelico. Il materiale attestato sarebbe molto più vasto e variegato, ma la limitazione cronologica dello studio impone di attenersi solo a questi scritti. Sarebbe interessante ad esempio approfondire come nella tradizione cristiana, e non solo cristiana, il mito della caduta angelica sia stato giustapposto a quello del peccato genesiaco che solo nei secoli a cavallo dell'era cristiana inizia a riscuotere un certo interesse.

Riguardo al ruolo che la figura di Enoc svolse nei primi secoli dell'era cristiana, l'autore si limita a riportare una curiosa interpretazione di Ap 11 dove Enoc è uno dei due uomini (l'altro è Elia) detti testimoni e profeti. L'interpretazione è attestata da Ippolito, che preferisce dunque Enoc al più tradizionale Mosè.

Quest'ultimo capitolo potrebbe essere arricchito di ulteriori dati che mi limito ad indicare sommariamente. È vero che in ambito cristiano intorno al IV secolo, e anche prima — si veda Origene —, la tradizione enochica risulta screditata; è vero che la caduta angelica perde quella centralità che aveva in precedenza, sebbene sopravviva intrecciata al mito genesiaco; ed è vero anche che Enoc non è più il giudice del LP, benché conservi una certa funzione escatologica; tuttavia non è così messo da parte come sembra suggerire V. quando afferma: «in general Enoch slipped back into his ancient niche in Gen. 5» (182), perché almeno fino a tutto il medioevo egli è ben noto. Su quest'ultimo punto la ricerca ha ancora un terreno interessante da esplorare. Solo per citare qualche caso, nella letteratura cristiana

siriaca si riferiscono a Enoc, tra gli altri, Afraat, che lo menziona in una professione di fede, ed Efrem; e nel cristianesimo greco e latino a Enoc fu spesso riconosciuto un ruolo escatologico a fianco di Elia (cf. Anfilochio di Iconio, Didimo il Cieco, Apponio, Quodvultdeus, Cassiodoro, Gregorio Magno e altri). E ancora Francesco di Assisi ne fa menzione nella sua Regola *(Regula non bullata* 23,14).

Infine qualche considerazione sull'appendice, dove l'autore tratta della «canonicità» degli scritti enochici. Secondo V. tale canonicità sarebbe attestata sia in un gruppo giudaico, quale è Qumran, sia in un'area cristiana, come la chiesa etiopica. Quanto al primo ambito, l'autore rileva che l'alta frequenza di manoscritti (11 in tutto) riportanti l'opera enochica, tenendo conto anche di quello che significava far copiare un manoscritto, indicherebbe che tale tradizione a Qumran fosse ritenuta — utilizzando un termine anacronistico — «biblical/canonical». È però necessario fare alcune precisazioni. In primo luogo, se eccettuiamo un manoscritto riportante il LA (in definitiva il meno enochico) e alcuni che riportano il Libro dei Giganti, nessuno degli altri può essere datato paleograficamente all'epoca erodiana o cristiana; ciò sembra suggerire che tale tradizione sia caduta in disuso anche a Qumran e che i qumraniani, che sono solo uno dei gruppi essenici esistiti, non abbiano avuto un'ideologia statica e immutabile nel tempo. In secondo luogo va precisato che, oltre al fatto — rilevato dall'autore (184) — che il peccato angelico a Qumran non sembra aver avuto una grande fortuna (a p. 122 tuttavia l'autore si dichiara per un'accoglienza più significativa), neppure la figura di Enoc risulta così centrale; nessuna menzione se ne fa nei cosiddetti scritti propri della comunità (Regola della comunità, Inni, Regola della guerra); esso compare solo in qualche frammento: il Documento di Damasco vi si riferisce brevemente in una sequenza che però ricorda più i primi capitoli di Gn che 1 Enoc, e poi tre frammenti (4Q180, 4Q181 e 4Q227), per i quali, a causa dell'esiguità del materiale, è difficile esprimere una qualsiasi valutazione. L'importanza di Enoc e della sua tradizione a Qumran necessita quindi di un attento approfondimento.

Per quanto riguarda l'ambito etiopico, d'accordo che qui si riconosce una certa autorità agli scritti enochici, sarei solo più cauto sulla terminologia: dire che 1 Enoc è incluso nel «canon of Holy Scripture» (185), mi sembra che rischi di attribuire alla tradizione etiopica categorie non necessariamente appropriate e tipiche piuttosto di altre tradizioni cristiane. Il problema del «canone» della chiesa etiopica, nella sua evoluzione storica, non è stato ancora sufficientemente chiarificato. E' certo tuttavia che il pentateuco enochico ha avuto nella chiesa etiopica una certa autorità scritturistica, ed è per questo che è stato tramandato.

Il libro di V., nonostante la limitazione cronologica cui si è già accennato, è certamente un'opera meritoria per diverse ragioni; ne vorrei sottolineare soprattutto una: in poco meno di 200 pagine questo scritto riesce ad attraversare il complesso mondo della letteratura enochica e dei suoi riflessi in altre tradizioni, presentando il tutto con competenza e chiarezza. L'ormai riconosciuta e apprezzata esperienza dell'autore ne fa uno strumento affidabile di introduzione al mondo enochico e una valida guida per l'approfondimento dei temi trattati.

Sempre più ci si rende conto della necessità dell'interdisciplinarietà negli studi giudaici e cristiani, il presente libro è certamente uno strumento che potrà offrire un valido aiuto, non solo agli studiosi di AT o del mondo degli apocrifi, ma anche a quanti si interessano di letteratura cristiana e che non possono non tenere conto di questa tradizione così importante per la formazione del pensiero cristiano.

Comunità Monastica di Bose
I - 31887 Magnano (BI)

Sabino CHIALÀ

Carlo RUSCONI, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996. xiii-385 p. 17,5 x 25. Lit. 52.000

L'autore di questo vocabolario, accingendosi ad un lavoro impegnativo e faticoso, aveva un progetto ambizioso: quello di riuscire a fare un'opera utile a chi si avvicina per la prima volta al greco neotestamentario, come allo studioso del Nuovo Testamento, sia pur per una «consultazione relativamente rapida» (VII). Le due cose non si combinano facilmente, perché le esigenze di queste categorie di persone sono molto diverse. Il primo destinatario presenta poi due tipologie assai differenti: se proviene da studi classici deve solo tener conto delle peculiarità che il greco biblico mostra all'interno di quello della κοινή, rispetto alla lingua classica; se, invece, inizia *ex novo*, si familiarizza dopo che con l'alfabeto, il più delle volte direttamente con il greco biblico, risalendo attraverso di questo alle strutture della lingua classica in un secondo tempo. Lo studioso di Sacra Scrittura può accedere alle opere più complesse che gli forniscono tutti i dati di cui ha bisogno.

L'autore ha molti meriti, ma purtroppo la sua opera rivela alcune debolezze che ne rendono l'utilizzazione precaria. Per esempio, C.R. non mostra grande interesse per i papiri e il loro lessico che sarebbero potuti essere utilissimi (cf. la bibliografia piuttosto lacunosa). Quando nella prefazione (VII) elenca i dati che vengono forniti per ogni voce, parla di «breve comparazione filologica» ma si riferisce in realtà alla radice ed ai suoi esiti nelle lingue indoeuropee: questo è un discorso glottologico non molto utile per uno studioso del N.T., specie principiante, perché non è illuminante per la comprensione primaria del testo. Sarebbe più utile avere un maggior numero di rimandi a passi per le varie valenze semantiche.

Restando al campo strettamente filologico mi sembra un po' curiosa la scelta di riportare come voci a sé le varianti del testo del N.T.: a quale edizione ci si rifà per elencarle? Non sarebbe stato più semplice e più utile proprio per i meno esperti, volendo riportarle, darle dopo la voce presente nel testo scelto, previa indicazione del medesimo?

I numerosi refusi, le lacune bibliografiche, alcune imprecisioni e inesattezze, e una non del tutto adeguata veste grafica non facilitano certo la consultazione del dizionario che si voleva senz'altro fruibile e pratico. Es-

so abbisogna di una revisione accurata da tutti i punti di vista e di un'azione di ripulitura che metta in luce una struttura più snella, arricchendo nel medesimo tempo il numero delle citazioni per accezione, cioè il panorama delle occorrenze.

Nella «Prefazione» vengono elencate le categorie di dati forniti dal vocabolario: se la scelta del primo gruppo è ovvia (tutti i vocaboli che figurano almeno una volta nel N.T.), quella del secondo, non precisando l'edizione di riferimento, è vaga («tutti i vocaboli che compaiono nel N.T. almeno una volta come varianti»), quella del terzo non è chiaramente definita: «I numerosi vocaboli che chi conosca il greco classico attenderebbe di trovare in una determinata accezione e che invece il greco neotestamentario non usa, sostituendoli con neologismi o con vocaboli greci che hanno subito un'evoluzione di significato rispetto a quello classico».

La quarta categoria («la maggior parte delle possibili grafie diverse di termini, soprattutto d'origine semitica [come toponimi, nomi propri, ecc.], che sono attestati in forme differenti»), la quinta (l'originale dei prestiti semitici o latini) e la sesta («le forme difficili o irregolari sia dei verbi che delle altre parole inserite nell'ordine alfabetico») appaiono dovute ad un'esigenza didattica che anima lodevolmente il Rusconi.

Nelle sigle si sarebbero potute operare scelte di comprensione più evidente e questo già al livello di abbreviazione. Graficamente suggerirei comunque maggior spazio bianco ai margini esterni e fra le colonne, un carattere di stampa diverso per sottolineare le suddivisioni delle voci. I termini «privativo», «copulativo», «intensivo», «eufonico», «come cifra» differenziati graficamente faciliterebbero la consultazione al primo colpo d'occhio.

Metodologicamente occorre osservare l'assenza di qualsiasi rimando alla versione dei LXX di cui il N.T. è erede lessicalmente in modo indubitabile.

Ci auguriamo che l'A. non si scoraggi di fronte a queste osservazioni, ma, ponendo di nuovo mano al suo lavoro, possa apportargli tutti i miglioramenti necessari a renderlo uno strumento agile e utile per una consultazione immediata, come egli si era proposto fin dall'origine, intraprendendo la sua fatica.

Viale Toscana, 11
I - 20136 Milano

Anna PASSONI DELL'ACQUA

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

IN MEMORIAM

P. Luis Alonso Schökel, S.J.

Si è spento a Salamanca per grave malattia, il 10 luglio 1998, il P. Luis Alonso Schökel. Aveva 78 anni; i suoi occhi erano affaticati per le molte letture, ma il vigore del suo spirito era rimasto integro e intatta la sua passione per la Parola di Dio. Il comitato di redazione di Biblica e la comunità accademica del Pontificio Istituto Biblico si uniscono ai suoi amici e a tanti biblisti nel ricordo e nel compianto.

Il P. Alonso iniziò il suo insegnamento al Biblico nel 1957, tenendovi, per quasi quarant'anni, corsi di Introduzione speciale all'Antico Testamento, di Ermeneutica biblica, di Esegesi e Teologia dell'Antico Testamento. L'ampio spettro dei suoi interessi culturali si rifletteva nella diversità delle discipline insegnate, nella apertura di orizzonti metodologici e tematici suggeriti per le Dissertazioni dottorali, nelle molteplici conferenze e lezioni tenute in tutto il mondo, e soprattutto nella variegata fisionomia della sua vastissima produzione letteraria, tradotta in molte lingue.

Il contributo specifico di questo insigne biblista nel panorama esegetico fu quello di valorizzare la Scrittura come opera letteraria; egli si prefisse di metterne in luce la dimensione poetica quale porta aurea per coglierne il messaggio. La sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1963 con il titolo *Estudios de poética hebrea*, è da considerarsi programmatica per la sua vita di ricercatore; nella maturità questo lavoro verrà ripreso nel *Manual de poética hebrea* (1987), che costituisce ormai un riferimento d'obbligo per lo studio letterario dell'Antico Testamento.

L'amore per la bellezza della parola ha motivato e sostenuto le ricerche linguistiche del P. Alonso nel campo della traduzione della Bibbia. In collaborazione con un gruppo di esegeti e letterati spagnoli, egli curò dapprima la collana *Los Libros Sagrados*, che consisteva in una versione annotata dei vari libri biblici nella quale era particolarmente apprezzabile la qualità stilistica; assieme a J. Mateos, pubblicò poi la *Nueva Biblia Española* (1975), con un approccio innovativo di cui diede giustificazione teorica nel volume *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (1977). Il *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, com-

pletato nel 1994, rappresenta pure una novità, non solo per l'area di lingua spagnola, poiché, invece di privilegiare gli aspetti filologici, accordava attenzione speciale alle particolarità stilistiche e semantiche del lessico biblico. Non si può non ricordare anche il suo costante interesse per l'ermeneutica: oltre al saggio, ormai classico, *La palabra inspirada* (1966), egli raccolse in tre volumi (dal titolo *Hermenéutica de la palabra*) i suoi contributi più significativi in materia.

Nei suoi Commentari ai Profeti (1980), a Giobbe (1983), ai Proverbi (1984) e ai Salmi (1991-1993), l'apporto più importante fu quello di evidenziare, anche in costante confronto con altre letterature, i pregi letterari della pagina biblica; sottolineando la forza del suo linguaggio simbolico, egli apriva a prospettive teologiche di grande suggestione.

Si impegnò costantemente a comunicare i risultati dei suoi studi ad un pubblico più ampio di quello delle aule universitarie, con opere di divulgazione e di spiritualità biblica; l'amore per la Parola lo portava a parlare a tutti, e dalla sua testimonianza molti sono stati illuminati e di essa sono riconoscenti.

Requiescat in pace.

Synoptic Concordance of the First Three Gospels A Research Project of the Department of New Testament Studies of the University of Bamberg, Germany

Under the leadership of Prof. Dr. Paul Hoffmann, this research project was undertaken by Dr. Thomas Hieke, and by Dr. Ulrich Bauer, who developed the necessary computer programs. After preliminary planning and experimentation, financed by the University of Bamberg, the Deutsche Forschungsgemeinschaft has supported the project since 1996.

The Synoptic Concordance is a new research tool for the analysis of the first three gospels in that it presents an extensive mass of data that facilitates in a major way their literary and linguistic analysis.

The advantages of a concordance are combined with those of a synopsis. Each occurrence of a word in the synoptic gospels, along with a swathe of texts that provides its context, is displayed in three columns. The effect is that one not only sees the occurrences of a certain word in one gospel, but also the parallels in the other two gospels.

Prior to the availability of this new scholarly tool, it was necessary first to check the concordance for the occurrences of a certain word, then to look up one by one each reference in a synopsis, and, finally, to take notes, before moving to the next entry in the concordance, and so on. However, by means of the Synoptic Concordance one has in view the whole synoptic situation at one time. One can see all differences and agreements at a glance, so as to compare the first three gospels regarding their diverging terminology and syntax. In terms of the Two Document Hypothesis, one can see, for example, how Matthew or Luke takes over and changes his Markan source, or how they differ in the redaction of their Q text.

Grey shadowing calls attention to the differing sequence of the verses and pericopes in the three gospels. By paying attention to this shadowing, one can follow all occurrences of the key word in the original sequence of each gospel. An appendix gives the relevant verses in the Acts of the Apostles, in order to make available the full linguistic usage of Luke.

The research project presupposes that there are literary relationships among the first three gospels. According to widespread consensus, the Two Document Hypothesis provides the most plausible explanation of these relationships. The presentation of the text, however, seeks to display the synoptic situation in a way that is independent of any source theory, so as to allow each user to seek his or her own solution.

At the beginning of each entry, a chart gives a statistical overview of the usage of the key word in the whole New Testament. A second chart, with a detailed evaluation of the distribution of the key word in the synoptic gospels, displays how often the usage of the one gospel agrees with (or differs from) the usage of the other two gospels. In terms of the Two Document Hypothesis, one can, for example, find the words that Matthew (or Luke) prefers or avoids, or catch sight of the so-called "minor agreements". When relevant, these, statistics are also given for recurrent formulas and fixed phrases. These formulas and phrases are indicated by a small letter indexing them (as is usual in concordances). By this means the relevant verses can easily be verified in the synoptic presentation of the occurrences.

The Synoptic Concordance will be published by Walter de Gruyter of Berlin and New York. It will appear in four volumes, with a total size of about 5000 pages. The publication of the first volume, containing the key words from alpha through delta, is due to appear in 1999. The price of this volume is expected to be DM 298. The whole project will be completed by the year 2001. Further information can be found at the following web page:

http://www.uni-bamberg.de/~balnt2/home.html.

Colloquium Biblicum Lovaniense

The *Colloquium Biblicum Lovaniense* XLVIII will take place from 28 to 30 July 1999 at the Catholic University of Leuven, Belgium.

Topic: *The Book of Genesis*

Proposals for a short papers should be submitted to the Chair:

Prof. André Wénin
Faculté of Théologie
Grand-Place 45
B-1348 Louvain-la-Neuve
Fax: ++ 32 10 47 87 40 (w)
E-mail: wenin@exeg.ucl.ac.be

Pontificium Instititum Biblicum
Annus academicus 1997-1998. II semestre

Auditores inscripti erant 403, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	8	341	35	384
Fac. Orientalistica	—	3	16	19
Universi	8	344	51	403

Nationes	62	Alumni	403
Dioceses	187	Alumni	209
Inst. Religiosorum	53	Alumni	143
Inst. Religiosarum	14	Alumnae	14
Ex statu laicali	37	Alumnae	23
		Alumni	14

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

LORUSSO, Giacomo (22.02.98) *La gioia e la sofferenza nell'apostolato. Analisi retorico-semantica di 2 Cor 1–7* (cum laude). Moderator: J-N. Aletti.

GIENIUSZ, Andrzej (6.11.98) *Romans 8:18-30 "Suffering does not thwart the future glory"* (magna cum laude). Moderator: J-N. Aletti.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

LIESEN, Jan, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,15c-35.* Roma 1998 (extractum).

BORRELL VIADER, Agustí, *The Good News of Peter's Denial. A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72.* (ISFCJ) Atlanta 1998.

LORUSSO, Giacomo, *La gioia e la sofferenza nell'apostolato.* Analisi retorico-semantica di 2 Cor 1–7. Roma 1998 (extractum).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praepterea mandantur redactori *Elenchus of Biblical Bibliography* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in *Biblica* recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta, 25, I-00187 Roma, Italia».

Apponius, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tome III: Livres IX-XII. Texte, traduction et notes par Bernard **de Vregille** et Louis **Neyrand** (SC 430). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 342 p. 12,5 x 19,5. FF 219

Ashby, Godfrey, *Go Out and Meet Me*. A Commentary on the Book of Exodus (International Theological Commentary). Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans – Edinburgh, The Handsel Press, 1998. xiv-146 p. 13,5 x 21. $16.00

Aus, Roger David, *"Caught in the Act". Walking on the Sea, and The Release of Barabbas Revisited* (South Florida Studies in the History of Judaism 157). Atlanta, Scholars Press, 1998. xii-184 p. 16 x 23,5. $49.95

Barnasuphe de Gaza – Jean de Gaza, *Correspondance*. Volume I: *Aux solitaires*. Tomes 1-2. Introduction, texte critique, notes et index par Paula **de Angelis-Noah** et François **Neyt**, traduction par Lucien **Regnault** (SC 426-427). Paris, Éditions du Cerf, 1997-1998. iv-716 p. 12,5 x 19,5. FF 204 (t. 1) – 215 (t. 2)

Bee-Schroedter, Heike, *Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen*. Historisch-exegetische und empirisch-entwicklungspsychologische Studien (SBB 39). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1998. xii-482 p. 14,5 x 20,5. DM 89 – ÖS 650 – SFr 85,—

Borrell, Agustí, *The Good News of Peter's Denial*. A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72. Translation by Sean Conlon (University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism). Atlanta, Scholars Press, 1998. xiv-250 p. 16 x 23,5. $59.95

Brenk, Frederick E., *Relighting the Souls*. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, Philosophy, and in the New Testament Background. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998. 420 p. 17 x 24

Broer, Ingo, *Einleitung in das Neue Testament* (Die Neue Echter Bibel – Neues Testament Ergänzungsband 2/1). Würzburg, Echter Verlag, 1998. 287 p. 15,5 x 23,5. DM 48– ÖS 350 – SFr 46,—

Cannuyer, Ch. – **Ries**, J. – **Van Tongerloo**, A. (éds.), *Les voyages dans les civilisations orientales – Travel in the Oriental Civilizations* (Acta Orientalia Belgica 11). Bruxelles – Louvain-la-Neuve – Leuven, Societé Belge d'Études Orientales, 1998. xvi-290 p. 16 x 24

Carbone, Sandro Paolo – **Rizzi**, Giovanni, *Abaquq, Abdia, Nahum, Sofonia*. Lettura ebraica, greca e aramaica (Testi e commenti – La parola e la sua tradizione). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 496 p. 17 x 24. Lit. 72.000

Carter, Warren – **Heil**, John Paul, *Matthew's Parables*. Audience-Oriented Perspectives (CBQ Monograph Series 30). Washington, DC, The Catholic Biblical Association of America, 1998. x-255 p. 15,5 x 23. $10.00

Clines, David J.A. – **Moore**, Stephen D. (eds.), *Auguries*. The Jubilee Volume of the Sheffield Department of Biblical Studies (JSOTSS 269). Sheffield, Academic Press, 1998. 332 p. 16 x 23. £55.00 – $85.00

Cogan, Mordechai – **Eichler**, Barry L. – **Tigay**, Jeffrey H. (eds.), *Tehillah le-Moshe*. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Winona Lake, Eisenbrauns, 1997. xliii-349 p. (English) – vi-257* p. (Hebrew). 16,5 x 23,5. $59.50

Commentaire de Jérôme sur le prophète Isaïe. Introduction par Roger **Gryson**. *Livres XII-XV*. Texte établi par R. **Gryson** et C. **Gabriel** avec la collaboration de H. **Bourgeois** et V. **Leclercq** (Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 35). Freiburg i. B., Verlag Herder, 1998. p. 1265-1612. 16 x 24

Corsani, Bruno, *Introduzione al Nuovo Testamento*. 2. *Epistole e Apocalisse*. Seconda edizione interamente rielaborata e aggiornata. Torino, Claudiana Editrice, 1998. 313 p. 15,5 x 23. Lit. 42.000

Cranfield, C.E.B., *La lettera di Paolo ai Romani (Capitoli 1–8)*. Traduzione di Domenico Tomasetto. Traduzione del testo biblico greco di Bruno Corsani (Parola per l'uomo d'oggi 11). Torino, Claudiana Editrice, 1998. 264 p. 15,5 x 21. Lit. 36.000

Downing, F. Gerald, *Cynics, Paul and the Pauline Churches*. Cynics and Christian Origins II. London – New York, Routledge, 1998. x-369 p. 14,5 x 22. £40.00

Eriksson, Anders, *Traditions as Rhetorical Proof*. Pauline Argumentation in 1 Corinthians (Coniectanea Biblica New Testament Series 29). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1998. xiv-352 p. 16 x 22

Gargano, Innocenzo, *«Lectio divina» sugli Atti degli Apostoli* (Conversazioni bibliche). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 218 p. 11,5 x 18,5. Lit. 23.000

Garrett, Susan R., *The Temptation of Jesus in Mark's Gospel*. Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1998. x-212 p. 15 x 23. $20.00 – £12.99

Gnilka, Joachim, *Paolo di Tarso*. Apostolo e testimone. Traduzione italiana di Vincenzo Gatti (Supplemento al Commentario teologico del Nuovo Testamento 6). Brescia, Paideia Editrice, 1998. 427 p. 15,5 x 23. Lit. 66.000

Gorman, Frank H., Jr., *Divine Presence and Community.* A Commentary on the Book of Leviticus (International Theological Commentary). Grand Rapids, W.B. Eerdmans – Edinburgh, The Handsel Press, 1997. xi-163 p. 13,5 x 21. $18.00

Grelot, Pierre, *Le mystère du Christ dans les psaumes* (Jésus et Jésus-Christ 74). Paris, Desclée, 1998. 292 p. 15 x 22,5. FF 150

Hammond Bammel †, Caroline P., *Der Römerbriefkommentar des Origenes.* Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10 aus dem Nachlaß herausgegeben von H.J. **Frede** und J. **Stanjek** (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 34). Freiburg, Verlag Herder, 1998. p. 547-903. 16,5 x 24

Herranz Marco, Mariano, *Huellas de Arameo en los Evangelios y en la Catequesis Cristiana Primitiva* (Studia Semitica Novi Testamenti 5). Madrid, Editorial Ciudad Nueva – Fundación San Justino, 1997. 354 p. 16 x 24

Hill, Andrew E., *Malachi.* A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 25D). New York, Doubleday, 1998. xliv–436 p. 16,5 x 24

Huehnergard, John, *Key to A Grammar of Akkadian* (HSS 46). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. 137 p. 16 x 23,5. $24.95

Jones, Siân – **Pearce**, Sarah (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identity in the Greco-Roman Period* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 31). Sheffield, Academic Press, 1998. 156 p. 16 x 23. £31.50 – $52.50

Keller, Winfrid, *Gottes Treue – Israels Heil.* Röm 11,25-27 – Die These vom "Sonderweg" in der Diskussion (SBB 40). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1998. xviii-329 p. 14,5 x 20,5. DM 89 – ÖS 650 – SFr 85,—

Kim, Kyong-Jin, *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (JNSTSS 155). Sheffield, Academic Press, 1998. 318 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Lavatori, Renzo – **Sole**, Luciano, *Qohelet.* L'uomo dal cuore libero (Lettura pastorale della Bibbia — Bibbia e spiritualità). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 142 p. 14 x 21. Lit. 19.000

Lipschitz, Ora – **Mazar**, Amittai – **Rofé**, Alexander – **Zakovitch**, Yair, *David King of Israel Alive and Enduring?* (Hebrew) Jerusalem, Simor, 1997. 213 p. 16,5 x 23,5. $25.00

Llewelyn, S.R. (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity.* Vol. 8: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published 1984-1985.* Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans – Macquarie University, N.S.W. Australia, Ancient History Documentary Research Centre, 1998. 198 p. 18 x 24. $35.00 – £23.99

Manns, Frédéric, *L'Israele di Dio.* Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane (Studi biblici 32). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 374 p. 14 x 21,5. Lit. 55.000

McLaren, James S, *Turbulent Times?* Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 29). Sheffield, Academic Press, 1998. 312 p. 16 x 23. £55.00 – $85.00

Mendels, Doron, *Identity, Religion and Historiography.* Studies in Hellenistic History (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 24). Sheffield, Academic Press, 1998. 480 p. 16 x 23. £55.00 – $85.00

Meynet, Roland, *Rhetorical Analysis.* Introduction to Biblical Rhetoric (JSOTSS 256). Sheffield, Academic Press, 1998. 386 p. 16 x 23. £55.00 – $85.00

Muraoka, Takamitsu, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint.* Keyed to the Hatch-Redpath Concordance. Grand Rapids, Baker Book House, 1998. 160 p. 21,5 x 28. $19.99

Newsom, Carol A. – **Ringe**, Sharon H. (a cura di), *La Bibbia delle donne.* Un commentario. 2. *Da Ester ai Deuterocanonici.* Edizione italiana a cura di Teresa Franzosi. Torino, Claudiana Editrice, 1998. 303 p. 16,5 x 23,5. Lit. 36.000

Ornelas Carvalho, José, *Caminho de morte, destino de vida.* O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27 – 9,1 (Fundamenta 18). Lisboa, Edições Didaskalia, 1998. 482 p. 16 x 24

Oswalt, John N., *The Book of Isaiah.* Chapters 40-66 (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1998. xviii-755 p. 17 x 24. $48.00 – £32.99

Parpola, Simo, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki, University Press, 1997. cxxii-84 p. xiii plates. 17,5 x 25

Philomenus, *De libertate dicendi (On Frank Criticism).* Introduction, translation and notes by David **Konstan**, Diskin **Clay**, Clarence E. **Glad**, Johan C. **Thom**, and James **Ware** (Texts and Translations 43 – Graeco-Roman Series 13). Atlanta, Scholars Press, 1998. 191 p. 15,5 x 23,5. $34.95

Rabin, Albert I., *Psychological Issues in Biblical Lore.* Explorations in the Old Testament. New York, Springer Publishing Company, 1998. viii-222 p. 15,5 x 22,5. $34.95 (outside US $38.80)

Radermakers, Jean, *Dieu, Job et la Sagesse* (Le livre et le rouleau 1). Bruxelles, Éditions Lessius, 1998. 355 p. 14,5 x 20,5. FF 149 – FB 895,—

Riesner, Rainer, *Paul's Early Period.* Chronology, Mission Strategy, Theology. Translated by Doug Stott. Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1998. xvi-535 p. 16 x 23,5. $50.00 – £33.99

Rinaldi, Giancarlo, *La Bibbia dei pagani.* I: Quadro storico (La Bibbia nella storia 19). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 427 p. 14 x 21,5. Lit. 47.000

Rinaldi, Giancarlo, *La Bibbia dei pagani.* II: Testi e documenti. (La Bibbia nella storia 20). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 653 p. 14 x 21,5. Lit. 59.000

Schade, Herbert, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders.* Zur kosmologisch-psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des "Lamm Gottes". Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 1998. 263 p. — 110 plates. 15,5 x 22. DM 88,—

Sembrano, Lucio, *La regalità di Dio.* Metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico (Supplementi alla Rivista Biblica 32). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. 247 p. 16,5 x 24. Lit. 37.000

Shillington, V. George, *2 Corinthians* (Believers Church Bible Commentary). Scottdale, PA – Waterloo, Ont., Herald Press, 1998. 307 p. 14,5 x 22. $19.99 (Canada $28.50)

Ska, Jean Louis, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Collana biblica). Roma, Edizioni Dehoniane, 1998. 315 p. 15 x 21. Lit. 32.000

Söding, Thomas, *Wege der Schriftauslegung*. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch. Freiburg, Verlag Herder, 1998. 350 p. 14 x 21,5. DM 32,20

Standaert, Benoît, *"Au carrefour des Écritures"*. Le Père Jacques Dupont, moine exégète (Cahier de Clerlande 6). Ottignies, Publications de Saint-André, 1998

Stanton Graham N. – **Stroumsa**, Guy G. (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge, University Press, 1998. xiv-370 p. 16 x 23,5. £40.00 – $64.95

Steck, Odil-Hannes, *Old Testament Exegesis*. A Guide to the Methodology. Second Edition. Translated by James D. Nogalski. Atlanta, Scholars Press, 1998. xii-202 p. 15,5 x 23. $19.95

Swetnam, James, *Il Greco del Nuovo Testamento*. Parte prima: Morfologia. Volume I: Lezioni. Volume II: Chiavi e paradigmi. Edizione italiana a cura di Carlo Rusconi. Seconda edizione riveduta e corretta (Strumenti). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998. Vol. I: xxii-360 p.; vol. II: x-309 p. 17 x 24. Lit. 76.000

Taylor, John E., *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. Grand Rapids – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1997. xvi-360 p. 15 x 23. $30.00

Théodoret de Cyr, *Correspondance*. Vol. IV. Texte critique de E. **Schwartz**. Introduction, traduction, notes et index par Yvan **Azéma** (SC 429). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 375 p. 12,5 x 19,5. FF 229

Thomas, John Christopher, *The Devil, Disease and Deliverance*. Origins of Illness in New Testament Thought (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 13). Sheffield, Academic Press, 1998. 360 p. 15,5 x 23,5. £15.95 – $21.95

Tov, Emanuel, *The Text Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Revised and Enlarged Second Edition (Jerusalem Biblical Studies 8). Jerusalem, Simor, 1997. 298 p. 17 x 24,5. $47.00

Trummer, Peter, *Daß meine Augen sich öffnen*. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheiligung Jesu. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1998. 223 p. 15,5 x 23. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 37,—

Tucker, Jeffrey T., *Example Stories*. Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke (JSNTSS 162). Sheffield, Academic Press, 1998. 444 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus).* 7. Lieferung: Sir 16,21–19,28. Hrsg. Walter **Thiele**. Freiburg, Verlag Herder, 1998. p. 481-560. 24 x 32

Vílchez Líndez, José, *Rut y Ester* (Nueva Biblia Española – Narraciones 2). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1998. 418 p. 15,5 x 24

Vögtle, Anton, *Unnötige Glaubensbarrieren*. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensausagen. Herausgegeben von Carola Diebold-Scheuermann (SBS 174). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 159 p. 13,5 x 21.t: DM 41,80 – ÖS 305 – SFr 40,—

Weisman, Ze'ev, *Political Satire in the Bible* (SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1998. xii-175 p. 14 x 22. $19.95

Werline, Rodney Alan, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism.* The Development of a Religious Institution (SBL Early Judaism and its Literature 13). Atlanta, Scholars Press, 1998. xii-238 p. 15,5 x 23,5. $39.95

Wiefel, Wolfgang, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1998. xxiv-497 p. 17 x 23,5

Witherington, Ben, *Grace in Galatia.* A Commentary on Paul's Letter to the Galatians. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1998. xviii-477 p. 16 x 23,5. $37.50

Wyatt, Nicolas, *Religious Texts from Ugarit.* The Words of Ilimilku and his Colleagues (The Biblical Seminar 53). Sheffield, Academic Press, 1998. 500 p. 15,5 x 23,5. £22.95 – $35.00

Zevit, Ziony, *The Anterior Construction in Classical Hebrew* (SBL Monograph Series 50). Atlanta, Scholars Press, 1998. xiv-94 p. 15,5 x 23,5. $24.95

Correction

Due to an editorial error in an article by W.J.C. Weren in *Bib* 79 (1998) 1-26 the Hebrew text of Isa 5,5 was omitted from the table on p. 7. The complete table is given below.

Isa 5,2 (Hebrew text)	Isa5,2 (LXX)	Mark 12,1
1. ויעזקהו	–	–
2. ויסקלהו	–	–
–	1. καὶ φραγμὸν περιέθηκα	1. ἀμπελῶνα [...] ἐφύτευσεν
–	2. καὶ ἐξαράκωσα	–
3. ויטעהו שׂרק	3. καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ	2. καὶ περιέθηκεν φραγμὸν
4. ויבן מגדל בתוכו	4. καὶ ᾠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ	3. καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον
5. וגם־יקב חצב בו	5. καὶ προλήνιον ὤρυξα ἐν αὐτῷ	4. καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 4 gennaio 1999
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma